





نمبر ۱
۱۰۰

جامع السعید صادق

T. C.

MİLLÎ KÜTÜPHANE

RAGİP İZZA KİTAPLIĞI

MÜDÜR MÜHÜRÜ

Sayı: 2332



R. Y

2688



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وضع لكل شيء ميزاناً قوياً ووضح به الكامل عن الناقص
قسطاً مستقيماً وشرف الإنسان أفاضلة أنوار تجليات الجلية عرفاناً
وأفادة أسرار البطون وحقايق الظواهر شهوداً وتبيناً بالهامهم جلاليات
الأمور ليطلعوا بها على الخبايا وارشادهم ببصائرهم إلى الحق لبشاهدوه
في المرايا وميز بتعليم البيان بأنطاق مافي كنوز الضمائر وتمكينه من الغوص
في بحار الانظار إلى كل أولو غائر وأوجب على راكب سفن الاستدلال
أن يرسوها على معدن معرفة الجلال وأن يقوموا في توحيد ذاته وصفاته ينبي
المثال وفي التنزيه عما يشين قدس ذاته بآيات كل كمال والصلوة والسلام
على من قام باقسط الموازين وبألقى هي احسن جادل المجادلين
وإلى طريق السواء هدى ما نطق فيما جاء به عن الهوى أن هو إلا
وحي يوحى علم شديد القوى وحل على تهذيب مكارم الاخلاق وخلق
يا خلاق الخلاق وعلى آله واصحابه الذين دأوا على دقائق العلوم والحكم
وسلوا سيوف العدل على من ظلم وبعد فيقول الفقير إلى الله الغني
اسماعيل ابن الشيخ مصطفى بن الشيخ محمود الكلبي سترهم العفو بعفوه
الجلي وجعلهم تحت أواء حبيبه الصفي لما وجب معرفة الحق في كل آوان
دلائل استكشاف كنوزها خلق الثقلان كانت انسى مأرب أولى النهي
بحيث تطلب إلى الصين بل إلى سدره المنتهى ولكن غلب على شارعها

قواطع الاماني من البرايا واستولى على منهاجها روادع قضبان المناسبات
حتى سالت باطحتها باعناق المطايا ولا يطلع إلا البطل المحامي وطلاع
المناسبات ومنسجماً بعقد منطقة المنطق الذي هو خادم العلوم بل نطابق كل
مشتت على العموم فلذا انصف المص كتاباً مهذباً في فن المنطق والكلام
وجعل المنطق مقدمة للكلام اصل المرام ودون اليه المحقق الدواني اجلة
الابادي والنعيم وما حرره من قصب السبق ما لا يسعه الرقم فكان شرطاً
متبداً جل قدره بين الاعلام حاوياً على نقائس الابحاث كاشفاً
عن غياهب الاوهام لكن غموض ابجائه جعله رفيع الشأن بحيث لا يناله
كل محاول الابتيان البيان فحلل معاقده وفتح معاقده نصره ابو القمح
من بين الابطال هو ركب لصعاب الوقائع ذوات الاهوال وبالغ في فتح
مغلقات الابواب كم جرح جنود الوهم وعدل جيوش الالباب وكثر
في معاركه تلاقي اراء الفرسان وثار عليهم جباههم عثير المبدان فاغبر بحيث
يقال كان لون ارضه سماؤه واطلم حتى لا يتجلى لاولي الابصار ارجاؤه
وكم من ناصر الحق عثروا لما غطي عنهم من الق اقدمهم وغلبوا
لما احتجب عنهم ادعائهم وانصارهم فلنصرة الحق والسداد واختلسنا
فرضه من بين الشداد ومن الله العون والامداد واليه المرجع والمعاد
قال الشارح التحرير عامله الله بلطفه الخطير تهذيب المنطق والكلام
توشحه بذكر المفضل المنعم التهذيب التنقيح بحذف الزوائد والمنطق
والكلام مترادفان هو ما يتكلم به او المنطق مصدر ميمي بمعنى النطق
على مافي القاموس فيحتمل ان يكون عطف الكلام على المنطق
من عطف الحاصل بالمصدر على المصدر او عطف الكلام النفسي
على الكلام اللفظي او بالعكس بناء على ان الذكر بالكسر اعم من الذكر
اللفظي بالضم وح افراد الضمير في توشحه لان توشح احدهما توشح
الاخر ويحتمل ان يكون عطف تفسيره على ان يكونا احدهما المعاني ويؤيده
افراد الضمير وفائدة العطف على كل تقدير تكميل الابهام المطلوب ههنا

لان الرسالة في علمي المنطق والكلام فالمعنى المتبادر القريب هو العلمان
المذكوران لكن اريد بهما المعنى البعيد اللغوي رعاية للتورية والايهام
المذكور في علم البديع ولاجل هذا الايهام عبر عن التخليص عن كل عيب
بلفظ التهذيب الذي هو اسم الرسالة تعبيرا مجازيا من ذكر الخاص
وارادة العام لان توشحه بذكر المفضل المنعم كناية عن تصديره بالمجدة
وهو يخلصه عن جميع المعاييب سواء كانت من جهة اشتماله على الحشويات
او على الاخلال كادل عليه حديث الابتداء بالمجد ويمكن ان يراد بهما العلمان
المذكوران لكن ياباه امران احدهما افراد الضمير لان توشح احد
العلمين لبس توشح الاخر ولا مستلزماله الا ان يكون الافراد اشارة
الى كفاية الحمد الواحد بمجموعهما من حيث المجموع فيما اذا جمع في كتاب
واحد كما فعله المص واما جعل الافراد باعتبار التأويل بكل واحد فغايته
بعيد يحتاج الى جعل تصدير المجموع تصدير الكل منهما وهو بعد وثانيهما
ان الالفاظ الواقعة في الخطيب يلبق ان تحمل على معانيها اللغوية مهما
امكن لان الخطيب منسوجة على البلاغة المعتمدة في كلام البلغاء من العرب
واللايق المعاني اللغوية ثم اضافة التوشح والتهذيب ان جعلنا من اضافة
الصفة الى الموصوف اي الكلام المهذب ههنا هو الكلام الموشح
بالحمد فلا كلام في صحة الحمل وان جعلنا من اضافة المصدر المعلوم او المجهول
الى مفعوله او الى نائب فاعله فلا يصح الحمل اذا توشح زيادة شئ لا حذف
الزوائد ولا التخليص عن المعاييب الا ان يكون الحمل المذكور محمولا
على ادعاء العينية للمبالغة من حيث ان توشحه بالمجد يخلصه عن البز
والنقصان كما نطق به حديث الابتداء بالمجد او من حيث انه لكونه شكره
تعالى في مقابلة افضاله يكون سببا لازدا في الذم التي من جملتها كون كتابه
مهذبا مخلصا من المعاييب كما نطق به القرآن وعلى التقديرين يكون الحمل
من حمل السبب على المسبب تذهبا على قوته في السببية هذا والتوشح
تعلق الوشاح بين غانق المرأة وكشحتها والوشاح ادم مرصع بالجواهر

في الكلام استعارتان مكنتان احدهما تشبيه الكلام بالمرأة الحسناء
في مثل النفوس اليها لما فيهما من دقائق الحسن والاخرى تشبيه ذكر
المفضل بالوشاح في تكميل الحسن به واثبات التوشح قرينة لهما استعارة
تخييلية ولا بأس في ان يكون شئ واحد قرينة لاستعارتين المكنتين معا
وان لم يصرح في كتب القوم اوفى الكلام استعارة تمثيلية حيث شبه حال
من يصدر كلاما ممدحا بحال من تزين امرأته بالوشاح وكأنه قال تهذيب المنطق
والكلام توشح الحسناء بالوشاح الا انه حذف من جانب المشبهة لفظاء
المرأة والوشاح واقتصر على التوشح كما ذكره الشريف في قوله تعالى
اولئك على هدى من ربهم في بحث الاستعارة من حاشية المطول ثم
المفضل المنعم كناية عن الله تعالى ولم يذكر اسم الجلال للتعين لانهما
صبيغان موضوعتان للمبالغة فيهما معنى كثير الفضل والانعام وذكر كناية
عن المجدة تعالى وتوشحه به عبارة عن التصدير به لان الوشاح لما كان
زينة الصدر دل التوشح على ذكره في صدر الكلام واوله ففيه تاحي
الى حديث الابتداء بالمجد ثم ان مراده ما دل عليه الحديث من ان التهذيب
والتخليص عن المعاييب لا يكون الا بالتوشح المذكور كما هو المستفاد
من اضافة المصدر لانها تفيد العموم فيما تجرد عن قرائن التخصيص
فتفيد في هذا المقام الخطابي ان كل ما هو تهذيب الكلام فهو يحصل بالتوشح
المذكور فلو كان هناك تهذيب بغير التوشح لبطل تلك الكلية فالخصر
لازم اصدقها فان قلت تعلق الذكر بالمفضل يدل على علية مأخذ
الاشتقاق الذي هو الافضال فيفيد الكلية ان كل تهذيب بتصدير الحمد
المعلل بالافضال والانعام مع ان بعض التهذيب بتصدير الحمد الغير المعلل
بذلك بناء على ان الحمد الذي امرنا بتصديره اعم من ان يكون في مقابلة
الانعام اولا كما ياتي قلت هذا اشارة الى انه لا يمكن وقوع حمد من العباد
الا في مقابلة افضاله تعالى عليهم او مأخذا لاشتقاق نجعله علة الحكم بالتوشح
لأن ذكر الذي هو الحمد بقي كلام هو ان السارح اخبر بوجود التوشح

في التهذيب ولم يعمل بما قاله الا ان يقال اخباره متضمن لوصفه تعالى
على جهة التعظيم بان الحمد لله تعالى مما يتوقف عليه كل تهذيب وذلك
الوصف هو عين الحمد او نقول ذلك الكلام وان كان خبرا في الاصل الا انه
استعمل ههنا في انشاء الحمد الذي هو لازمه لما عرفت من حديث تضمنه
الوصف بالجمل ليخرج عن عهدة قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون
على ان اطلاق المفضل المنعم عليه تعالى وصف بكثرة الافعال
والانعام على سبيل التعظيم وقد وقع في اول كلام من الكتاب وترشيحه
بالصلوة والسلام الظاهر بارفع عطف على التوسيع والضمير للمطلق
والكلام اول ذكر المفضل وان اتبع الصلوة والتسليم مما يزين الحمد
اول التوسيع لان ذلك الاتباع كما يزين نفس الحمد يزين التصدير به اول التهذيب
ان حل الترشيح على معناه الحقيقي الذي هو التربية والتقوية كما في الصحاح
لان ذلك الاتباع يقوى التهذيب الحاصل بمجرد الحمد وام التذكير سهل
لكن تخاوعه الاحتمال الاول وهو حافظ للتشبيه الاول فانه متضمن للتشبيه
التصلي والتسليم بجوهرين آخرين يزين بهما الحسناء بعد ترتيبهما
بوشاح الحمد ويجه على الكل ان عطف الترشيح ان لو حظ بعد ربط
التوسيع وحله على التهذيب افاد استقلال التصلي والتسليم في التهذيب
كما التحميد وليس كذلك وان لو حظ قبله افاد عدم استقلال شيء من الحمد
بناء على الحصر المستفاد من اضافة المصدر وليس كذلك اذ تصدير
الكتاب بالبسملة والحمدلة كاف في خلوصه عن البتر والنقصان ولذا
اورد حديثا ابتداء بهما ولم يرد شيء في وجوب التصدير بالصلوة والسلام
وكذا الكلام اذا عطف الترشيح بالجر على ذكر المفضل اللهم الا ان يراد
التهذيب الاكل الحاصل بمجموع الامور الثلاثة اعني التحميد والتصلي
والتسليم اذ كل الكلام على الادعاء ولك ان تقول الترشيح بالرفع مبتداء
وبالصلوة خبره والجملة الاسمية معطوفة على الجملة الاولى فلا يجه ذلك
لكنه بعيد جدا ثم ان الصلوة والسلام بمعنى التصلي والتسليم كما اشرنا

لا يعني الرحمة والسلامة اذ لا معنى لترشيح الكلام بهما بان يجعل جزءا
من الكتاب لانهما ليسا من مقولة الالفاظ او النقوش او المسائل لهذا
الكتاب ولما كان الترشيح في الاصل بمعنى التقوية دل على معنى ذكرهما
بعد الحمد اذ التقوية مسبوبة بما يقوى ويتوجه على الشارح ههنا ايضا
مثل ما سبق من ان هذا الكلام ليس تصليية وتسلية على صفوة الانام سواء
يحل على الاخبار او على الانشاء اما على الاول فظ واما على الثاني فلا
انشاء تعظيم للنبي عليه السلام بان التصلي والتسليم عليه عليه السلام مما
يزين الكلام ويهذب لانهما طلب الرحمة والسلامة بل هو على كلا التقديرين
متضمن لوصفه عليه السلام بالجمل على جهة التعظيم فيكون حذاه
ويدفع ذلك بمثل ما سبق ايضا قوله على صفوة الانام اي على الصافي
والخالص عن المعائب من جنس الخلق فالاضافة بيانية لان بعض الخالص
ليس بمخلوقا كذات الله تعالى وصفاته وبعض المخلوق ليس بخالص
وهو ظ وقد اجتمع في النبي عم فبينهما عموم من وجه قوله الغر الكرام
يحتمل ان يكون مصدرا بمعنى ضد النذل وصفوا به مبالغة والمرام الاعزة
ويحتمل ان يكون جمع الاغر الذي هو في الاصل الفرس الذي في جهة غرة
وهي بالضم يياض في جهة الفرس ثم استعير لكل واضح معروف على
سبيل الاستعارة الاصلية والتبعية اذ قد شبه شرفهم الممتاز بعزة التجايب
في الوضوح والامتياز وفي استلزامه التجابة واحراز قصد السبق في مضمار
العلوم والاعمال والاخلاق والكرام جمع كريم اما من الكرم لانهم
منعمون علينا بعلم الشريعة واما من الكرامة عند الله تعالى والظ انهما
صفتان لمجموع الال والاصحاب ثم لا يخفى ما في هذه الفقرات من المحسنات
كبراعة لاستهلال في التهذيب والمنطق والكلام والجناس بين التوسيع
والترشيح والموارفة مع ما اشرنا من الابهام قوله فهذه بحالة نافعة
اقول المجالة بضم العين المهمة ما يجعله من طعام او غيره لكن الابق
يعطف الغلالة عليها تخصيصها بالطعام ومعنى تنكيرها وتنكير ما تلوهما

انها تأليف غريب غير ما يتعارفه الناس كما ذكرنا في قوله تعالى وعلى
 ابصارهم غشاوة على ما يشهد به سياق كلامه واما توصيفها بالنفع
 فلقد دفع ما اوهمه عنوان المجلة عن عدم الوفاء فزاده بالنفع هو الوفاء الذي
 هو النفع الكامل قوله وعلاوة رابعة الغلالة بضم الغين المجمة
 الماء القليل الذي يظهر على وجه الارض تارة ويختفي تحتها تارة اخرى
 كذا قيل لكن لم نجد في كتب اللغة الا الغلل على وزن الطلب ولعله
 وجد والاولى انها بضم العين المهملة وهي ما حلب من اللبن بعد الضيقة
 الاولى فان الناقة وامثالها تحلب اولا ثم يرسل اليها رضيعها ليجمع اللبن
 في ثديها ثم تحلب حلبة ثانية ويفعل ذلك مرارا فالجمع في ثديها بين
 الحلبتين الاولين هو الفيقة الاولى واللبن الحاصل في الحلبة الثانية هو الغلالة
 فقيه تشبيه نفسه بالناقة الحلوبة والطالب بضيعها والعلم باللبن وهذا
 الكتاب باللبن القليل الحاصل في الحلبة الثانية لانه اقل مما في الفيقة الاولى
 وفيه اشارة الى انه كان بالتماس الطلبة والحاجتهم والرابعة اما من الروع
 بمعنى الاعجاب او من الربع بمعنى الماء والزيادة او بمعنى تبريد حرارة العطش
 تروى غليل طالبي ضاعة الميراث الذي هو الغناء الحاصل للعطشان
 عقيب شرب الماء وبناء الافعال للتعدية فالارواء بمعنى الاغناء عن شرب
 الماء والغليل فعيل من الفعلية بضم الغين المجمة العطش اوشدته والصناعة
 الملكة الحاصلة للنفس من المزاولة والتدرب فان حملت على ملكة العمل
 فاضافتها الى الميراث الذي هو علم المنطق او ملكته او مسائله من اضافة
 المسبب الى السبب وكذا اذا حملت على ملكة العلم والميراث على ادراكات
 المنطق او مسائله وان حملت على ما حمل عليه الميراث فالاضافة من قبل
 شجر الاراك والمجلة صفة الغلالة او استنباط مسوقة لتعليل الحكم
 بالغلالة الرابعة وتشفي غليل السائقين الى مساق البرهان من الشفاء
 يقال شفاء الله تعالى من مرضه لامن الاشفاء المتعدى بكلمة على لانه بمعنى
 القرب يقال اشفى على الموت اى قرب منه ولامن المتعدى بدونها لانه

جعل الشيء شفاء يقال اشفا الله تعالى عسلا اى جعله شفاء له والعليل
 من العلة بمعنى المرض والسائقين يحتمل ان يكون من السوق كما في عامة
 النسخ فتح لابد من التوجيه اما بحذف المفعول اى السائقين انفسهم
 ومطايهم الى مساق البرهان وميدانه او السائقين الطلبة الى مساق
 البرهان او البرهان الى مساقه واما باسناد ما بنى للفاعل الى المفعول به كعبشة
 راضية اى الذى ساقهم الحاجة وخفأ المط او سائق اخر الى مساق
 البرهان واما بان يحتمل على معنى السالكين لان السوق يستلزم سلوك
 السائق ويحتمل ان يكون من السبق اى الذين سبقوا الى مساق البرهان
 فيستغنى عن التكلف والعل المراد من عليل الطالبين مستعدهم لفهم
 ما في كتابه وهو الطالب الذكى الذى لا يقنعه شئ قليل ولذا خص الارواء
 بالقليل ومن عليل السائقين الذين هم المستدلون على المطالب البقنية
 من انصف بعلم غير مطابق ولاجل ان جهله جهل مركب وجهل الطالب
 بسيط شبه جهله بالعلة والمرض وجهل الطالب بالعطش الذى هو دون
 المرض في المنع عن الوصول الى المط الا هم قوله ولم التفت الى ما اشتهر
 اى من حيث هو اشتهر بل اتبعت الحق انما كانوا فالحق احق بالاتباع اى
 لان الحق البق بان يتبع به مما اشتهر فالفاء للتعليل وكذا فيما بعد وجلة لم التفت
 استيفاف سوق لبيان علة الارواء والشفاء وعلة كونها بحالة غريبة نافعة
 وغريبة رابعة وحدها او موصوفة بالارواء والشفاء فان قلت اما ان يعبر ما اشتهر
 من الحق كما هو الواقع او يخص بالباطل بقرينة مقابلة الحق فعلى الاول
 يلزم تفضيل الحق على نفسه في لياقة الاتباع به وهو بطوع على الثانى يلزم
 مشاركة الباطل مع الحق في تلك اللياقة بناء على ان صيغة افعال التفضيل
 دالة بالوضع على اشتراك المفضل والمفضل عليه في اصل الفعل مع انه
 لالياقة في الباطل قلت نختار الاول ونمنع لزوم التفضيل على نفسه اما بناء
 على ان المراد من الحق والمشهور حسمها ولا يلزم من تفضيل الجنس
 على الجنس تفضيل كل فرد من الاول على كل فرد من الثانى كما في قولهم

الرجل خير من المرأة مع ان من النساء من هي خير من كثير من الرجال كازواج
النبي عم وامانساء على ان قيد الحثية معتبرة في كل ما اشتهر كما اشتهرنا
فالمعنى لم التفت الى ما اشتهر لاجل اشتهاره اذ الحق احق بالاتباع به
من المشهور ومن حيث هو مشهور ومن البين ان اتباع الحق المشهور لاجل كونه
حقا البق من اتباعه لاجل كونه مشهورا بين القوم او مختار الثاني ونمنع لزوم
المشاركة ببناء على جواز ان يستعمل افعال التفضيل ههنا في التباعد بينهما
في اصل الفعل بمعنى ان الحق ابعد من المشهور الباطل في وصف لياقة
الاتباع لان في الحق لياقة بالغة ولا لياقة في الباطل في المرتبتين بعد بعيد
كما قالوا مثل في الله اكبر وامثاله ولم اجده على ما ذكر في كتب القوم
عطف على لم التفت الى ما اشتهر والجود كدخول انعقاد المايح بسبب
البرد وهو ضد الذوب ويقال جدد الماء اى اقام كذا في المختار فان كان
بمعنى لم اقم عليه فيمكن ان يكون كناية عن عدم الاتيان وعدم الملاحظة
والالتفات اليه اصلا وان يكون كناية عن عدم الوقوف عليه بعد الاتيان
اليه فالمعنى ح لم اقف عليه بل جاوزته الى ان اجد الحق ان كان ما ذكر
باطلا وان كان بمعنى لم اكن جامدا عليه فيحمل على الثاني فقط في الكلام
استعارة بالكناية حيث شبه نفسه بالماء الجاري الكثير الذي لا يتأثر ولا يتجمد
باني رودة في المقام وشبه صعوبة المقام بالبرودة في منع الجواز والقربنة
عليهما اثبات الجود وفيه تعرض للذين قلدوا اعناقهم ربيعة التقليد
حيث شبههم بالماء القليل المتأثر باني رودة فيجمد ويمكن ان يحمل
ما ذكر على ما ذكر انما من الحق اى لم اقف على الحق الذي هو اصل الحكم
بل ضمنت اليه فوائد اخرى فلذلك النظر اتساع اى اذا المسالك
جنس النظر اتساع فلا ينبغي الجود على ما ذكر او المسالك النظر اتساع
اذ قد وسعه الله تعالى بمحض لطفه فانسع بحيث كان ساحته اوسع
من ساحة انظار القوم وافكارهم بل منحضت النصيح النصيح اضراب
عن عدم الالتفات والجود والاولى ان يكون بطريق الترقى اذا اضرب

بدون الترقى ملحوظ قبل التعليق كما اشرناه والتعريض كالا محض جعل
الشيء محضا خالصا يقال محضه الحب ومحضه اى اخلصه والمعنى
جعلت النصيح النصيح محضا خالصا بحيث لا يشوبه غيره سواء لم يكن
ذلك الغير نصحا اصلا او كان نصحا غير نصيح لقصد المبالغة وتلخيص
مراده اخذت ما هو كثير النفع واعرضت عما هو قليل النفع وما لا ينفع
يعتد به له لان توصيف النصيح بالنصيح لقصد المبالغة فبدل على النصيح
الابلاغ اما على طريق الاسناد المجازي كما في قولهم جدد جدد جدد واما
على طريق التجريد البدعي لانه اكمل له ينزع منه نصيح اخر فنصيح
احدهما الاخر وهو اللفظ في قولهم ظل ظليل واخرى للاخر ومنحضت
عن زيد الحق الصريح المحض بفتح الميم وسكون الحاء المعجمة كالسلس
تحريك اللين في المحض لياخذ زبده والمحض بالكسر الة المحض
والمحض والمخوض اللين الذي اخذ زبده وتعديته بعن لضمن معنى
الاخذ فاصل كلامه حركت زيد الحق الصريح في المحض اخذا
عنه الزيد ولك ان تحمل المحض على لازمه الذي هو اخذ الزيد عن زيد
الحق الصريح وعلى كل تقدير ففي الكلام دلالة على ان ما كتبه من الحق
منفع بمرتبتين والتكرار كناية عن المبالغة في التفتيح بطرح ما هو قليل
الذفع كالمحض لا الحصر في الاثنين كما ذكرنا في قوله تعالى ثم ارجع البصر
كرتين الآية فقد بان ان قوله ومنحضت من الثلاثي اذ يقال منحض
اللين من باب قطع كما في المختار وغيره وما قيل هو من التعريض وبناء
التفعيل للزالة كما في قولهم قشرته اى ازلت قشره والمعنى ههنا
ازلت المحض عن زيد الحق الصريح فنعم التوجيه لو ساعده اللغة
لان مجيء التفعيل للزالة ونحوها سماعى لا يقاس عليه ولذا ينسب
المروءون في قياسهم في امثاله الى الخطأ ولم نجد التفعيل من هذه المادة للزالة
في كتب اللغة وانما هو بمعنى الطلق وهو وجع بطن المرأة قبل الولادة
يقال منحضت المرأة منحضا اى اخذها الطلق كذا في الفاهوس وغيره

على انها انما تجي لازالة اصله وليس المنحصر مأخوذا من المحيض بل
من المحيض والزبد كالطلب ما يقذفه الماء والبحير والفضة وغيرها فزبد
اللبن ما يجتمع عليه قبل الطبخ وهو بعد الطبخ زبدا كسحل وهو جنس
يقع على القليل والكثير ويفرق واحده عن كثيره بالناء فيقال زبده
كثيرة ونمرة وهو جائز ههنا ايضا واصله الحق اويانية على ان يكون من اضافة
المشبهه الى المشبه كلبين الماء اى عن الحق الذى هو كالزبد وصرحة
الحق كناية عن ظهوره عنده او عند اولى الباب بحيث لا يشبهه في كونه
حقا وفي هذه الفقرة استعارة تمثيلية حيث شبه حال نفسه في التفتيح بحال
من يحض اللبن لاضافة مع انى امليتها بالاستعمال كلمة مع ظرف
لغو للافعال السابقة على سبيل التنازع او مستقر حال من فاعلها والاملاء
الكتابية واصله الاملال والضمير للمجالة اما من غير تأويل ان كانت
عبارة عن النقوش او تأويل بمثل الاستخدام او حذف المضاف اى
املت دوالها ان كانت عبارة عن الالفاظ والمسائل لا يقال هذا تكرار
لما افاده المجالة لانا نقول الظ فيما سبق تشبيه كتابه بالمجالة في القلة
لا في العجلة ولو سلم قهتها زيادة معنى هو ان تلك المجلة كانت يطلب
الزكى ولو سلم قائما بتوجه ذلك لو كان المراد التقييد بمطلق الاستعمال
لا اذا كان التقييد بالاستعمال الواقع على طريق الارتجال هو ابتداء الشيء
من غير تهينة قلبه ولعل مراده كتبها بلا تسويد وقديحى الارتجال بمعنى
التكلم من غير تأمل وسمه الاعلام المرنجلة الموضوعه لمعانيتها العلية بدون
رعائيه مناسبة بينها وبين معانيها الاصلية ولعل فائدة التقييد بالاستعمال
هى الاعتذار عما رجي وقوعه من الخطأ والخلل اذا الانسان تسمى النسيان
في كل حال لاسيما وان الاستعمال حال اشتغال بعض من له توقد في الذكاء
واشتغال الاول من الشغل بالغين المعجزة والثاني من شغله النار بالعين
المهيلة والتوقد التهاب النار والذكاء بالذال المعجزة حدة العقل وهو اما

عطف على الذكاء اوعلى التوقد وعلى التقديرين فيه مبالغة في ذكاءه
حيث جعل له توقدا في الذكاء لا في العقل لكن على الثاني يلزم اختلاف
الاسجاع في حركة الروى الا ان يكون وقوفة على السكون ولعل فائدة
هذا التقييد بيان ما علق عليه المجالة من قسم المنطق من التهذيب
على وجه يتضمن الاشارة الى سبب الاستعمال اولى سبب كمال الاهتمام
بمنطق التهذيب الذى هو العلم في رشاقة الترتيب متعلق باشتغال
الذكى اى بقسم المنطق من قسمى رسالة التهذيب وفي اطلاق المنطق
عليه ادعاء انه حاو يجمع مسائله كانه عينه وقوله الذى هو العلم صفة
التهذيب لا المنطق والعلم بفتح اللام والعين الجبل ورشاقة القد
حسنه ولطفه اى هو كالجبل العالى في لطافة الترتيب وحسنه يعنى
كان للجبل حسنا ولطافة في ترتيب حدائقه واشجاره التى بعضها فوق
بعض بحيث يورث فرحا وانبساطا في قلوب الناظرين كذلك للتهذيب
حسن ولطافة في ترتيب ابوابه ومسائله بتلك الحثية وفيه تشبيه ابوابه
بالحدائق ومسائله الاشجار هذا ولا يخفى ان ليس التشبيه ههنا في مجرد
حسن الترتيب بل فيه وفي هداية الضالين عن الطريق وفي منانة مسائله
كالاشجار بحيث لا تنقطع بادنى تأثير الا انه اقتصر عليه رعاية للمسجع
فليست فديها كل ذكى زكى الغاء للسببية او فصيحة اى اذا كانت المجالة
موصوفة بهذه الصفات الجلية فليست فدي وهو في اكثر النسخ من الاستفادة
وهى اكتساب فائدة من مال او علم وفي بعض الاخر من السعادة ضد
الشفاعة وهى تستعمل لازما ومتعديا فان كان من الاستفادة او من السعادة
من الثلاثى اللازم فهو امر معروف وان كان من الثلاثى المتعدى او من الافعال
فهو امر مجهول وعلى كل تقدير هو مسند الى كل ذكى زكى الاول من الذكاء
بالذال المعجزة هو القطنة وحدة العقل كما مر والثاني من الزكوة بالراء
المعجزة بمعنى الطهارة اى كل فطن ظاهر عن حث الغواية والضلالة
وقد ترك الثاني في بعض النسخ وايضن بها كل غي وغوى ضمن

بالشيء ضئلا بالكسر يخل به ولم يعطه ولا يتعدى الى المفعول به بنفسه بل بواسطة على فان كان معروفا فالمعنى وليخل بها كل غبي على نفسه اي باستغالها المقدور له لئلا يلزم التكليف بالجمال اذ البخل بعد النيل وان كان مجعولا فالمعنى وليجعل كل غبي مضونا عليه بها فاستاده الى كل غبي بالحذف والايصال كقولهم مال مشترك فيه والاولى ما في النسخة الاخرى التي صدر فيها كل غبي بكلمة على والامر ح اما معروف مسند الى ضمير الزكي او مجعول مسند الى الجار والمجرور اعني قولها وكل من الامرين في الفقرتين للوجوب ويستفاد التدب والاباحة في حق المتوسطين بين الزكاء والغباوة على مراتبهم لكونهم قابلين للاستفادة بها في الجملة او يستفاد الوجوب في حقهم بالطريق الاولى لان مدار الوجوب القدرة والمراد من القوى الضال فكره لا عوجاج في ذهنه غير قابل للتقويم لئلا يلزم البخل عن القابل المستعد والتابع للقوى الشهوانية وان كان زكيا فان قلت لا يجوز البخل بالمال والعلم فكيف اوجبه على العلماء او على الزكي قلت مراده في الحقيقة منعهم عن تضبيع الاوقات بالاستغفال بما لا يعنون لانها دقيقة غامضة لا يفهمها الاغبياء والفاوون فان قلت فعلى هذا يعود البخل على الشارح حيث جعلها دقيقة غامضة لا ينالها الطائفتان قلت ليس الغموض في ابحاثها عارضاتها من جهة اغلاق عباراتها وتعقيدها كما يوهما عنوان المجالة حتى يتوجه ذلك بل الغموض في ذاتها بحيث لا يتضح لهم بتوضيح العبارات واطنائها وفيه انه على تقدير تسليم في كل غبي غير مسلم بمعنى في كل غوي بمعنى شامل للزكي كما عرفت وبمجرد الادعاء غير كاف في دفع لزوم البخل فالوجه ان يحمل الغوي على المعنى الاول او يلاحظ عطف الغوي قبل الربط ليكون الكلام ايجابا للبخل عن الجامع بين الوصفين الغباوة والغواية كما يؤيده ما في بعض النسخ من ترك العاطف وهو الملام للنسخة توصيف الذكي بالزكي لا ايجابا للبخل عن كل غبي مرة عن كل غوي اخرى كلما يقتضيه ملاحظة العطف بعد الربط فلا يتوجه ذلك

على الشيء من النسختين كما لا يخفى على اولي النهى ولئن ردها القاصرون فسبقها الماهرون الواو في هذه الشرطية لما للاعتراض في اخر الكلام اول العطف على جملة المجالة اي هذه مجالة نافعة ويقبلها الماهرون وان ردها القاصرون اول العطف على الامر بالاستفادة بناء على انها حلة انتهى مقدار اقيمت مقامه ولا ياتي عنها بسبب ردة القاصرون اذ سبقها الماهرون وان ردها القاصرون واللام موطئة للقسم المؤكد للحكم لكونه مظنة وذلك الحكم اما في الجزاء على مذهب اهل العربية واما فيما بين الشرط والجزاء وهو اتصال الجزاء بالشرط عند اهل المعقول كما ذكره المص في شرح التلخيص والحق ما اشار اليه الشريف هناك من كلا المذهبين لاهل العربية وجعل القسم ههنا مؤكدا للزوم للتالي المقدم كما هو مذهب الثاني ابلغ ههنا ولك ان تقول بل الظههنا هو المذهب الاول لان كلمة ان ههنا ليست بمستعملة لتعلق القبول بالرد بل مستعملة في ان الجزاء لازم الوقوع في نفسه في كل حال وزمان وان ردها القاصرون فعلى هذا فالمناسب ان يحمل صيغة المضارع في الجزاء اما بعم الحال والاستقبال ويحمل السين على التحقيق كما ذكره صاحب الكشف في قوله تعالى سنكتب ما قالوا وفي اختيار الماضي مع ان في جانب الشرط والمضارع مع السين في جانب الجزاء اشارة الى انقطاع الرد المتكور الوقوع واستمرار القبول المحقق لا بناء الرد على الوهم والقبول على الحق وكذا الكلام في جميع ذلك في الشرطية الثانية المفصولة عنها لكما لاقصاها بها لكونها بمنزلة توكيد لهما ثم لا يخفى ما في هذه الخطبة من الحسنات المبيانية حيث شبه المجالة بضيافة الطلبة مع توضيح لوازمها من الماء واللين وزبد من الحسنات البديعة كالخاس بين القليل والقليل وبين الحق والباطل وبين القعلين من التمحيص والمحيص وبين الاشتغال والاشتغال الى غير ذلك مما ترى وكالطباقي في الجمع بين الذكي والزكي والغوي والغوي والرد والقبول والذم والمدح وغيرها هذا وعلى الله

التكلامان التكلامان بالضم اسم للتوكل وهو اظهار العجز كافي المختار
والقديم الخير الظرف في الحصر التوكل فيه والجملة سواء كانت اخبار
الحصر التوكل او انشاء معطوفة على جملة الجملة عطف القصة
لاشتراك القصبتين في غرض استجلاب النفع بالجملة وقوله هذا
هنا من باب الافتضاب المحصل لنوع مناسبة بين الكلامين المتناظرين
كما ذكره في قوله هذا وان للطاعين لشرماب انه خير من اعان جواب
عن السؤال عن السبب الخاص لحصر التوكل ولذا احسن تصديره بان
الموكدة المحكم كافي قوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء
ولو كان للسؤال عن مطلق السبب لم يحسن لانه مجزوم ولا جمل انه جواب
سؤال اقضية الجملة الاولى فصلت عنها شبه الاتصال بينهما لان عبد
ولا يستعين الاياه لم يعطف على جملة انه خير من اعان ولا على خبر ان
فيه الان عطف على احدهما يقتضي كون هذه الجملة سببا خاصا لحصر
التوكل ايضا مع انها غير صالحة كذلك بل سببه متحصص في الاعتقاد
الجازم لانه لا خير من عداه تعالى ولا على جملة التكلامان كمال الاتصال
بينهما لانهما سبقت لتقرير حصر التوكل للالزام بين الحصرين اعني
حصر التوكل وحصر العبادة والاستعانة فتكون هذه الجملة بمنزلة
توكيدها وهو الموافق لعطف قوله ولا حول ولا قوة الا بالله عليها
اي لا حول عن المعصية ولا قوة على العبادة الا بعون الله تعالى قوله
الحمد هو الوصف بالجميل حذف قيد اللسان اما التعميم الحمد للغوى عن
الوصف بغير اللسان كما توصيف الله تعالى ذاته العالی او عباده بكلامه
النفسى التقديم ويؤيده ما ذكره بعضهم من ان الحمد هو الثناء
والثناء على الجميل الاختيارى الثناء هو الاتيان بالكلام الجميل
لفظيا كان او نفسيا كما يدل عليه قوله عليه السلام لا احصى ثناء عليك
نت كما اثبت على نفسك اما احتمال التجوز لقصد المشاكلة فجرد احتمال
غير مستند الى دليل الا يرى ان الشعراء اذا كتبوا ما يدل على توصيف

السلطان على سبيل التعظيم من غير تكلم كانوا حامدين له في عرف اهل
اللغة مع انهم لم يصفوه الا بكلامهم النفسى واما لان المتبادر من الوصف
هو الوصف باللسان واطلاق الحمد على غيره مجازى كما قيل ومن ههنا
يعلم انه اذا جمل لام الحمد على العهد بارادة الفرد الاكل براد حمد الله
على الاول وحمد الرسول على الثانى اذ لا فرد اكل منه ح نعم اذا جمل
الحمد على ما يطلق عليه الحمد حقيقة او مجازا فبراديه حمد الله نعم على
الثانى ايضا والمراد من الوصف نفس الوصف الذى هو من مقولة الفعل
ويتفرغ عليه لوازم من الواصفية والموصوفية وغيرهما وكذا الكلام
في الحمد فلا حاجة الى ارتكابه عموم المجاز وعموم المشترك في كل من جاني الحمد
والوصف وكذا الكلام في امثاله ونظيره اذا كتب غلام زيد يعرض
للغلام صفة حقيقة هي الكناية ويتفرغ عليها صفات اعتبارية عقلية
بعضها قائم بالغلام كالكنائية وبعضها يزيد ككونه كاتب للغلام وبأخيه
ككونه بحيث كتب غلام اخيه وهكذا الى ما لا يحصى والمراد من الجميل
ماله حسن وجمال في شرع من الشرايع او في عرف الناس بحيث او اسمه
المتكلم الى مدح وجهه لاستوجب الانعطاف عليه والميل اليه وهو يختلف
 باختلاف الاعصار والاقوام وابس المرد ماله حسن شرعا فقط والا يخرج
صفاء الاول ولو حسن جمال المدح للقطع بان حسنهما ذوقى لشرعى
ولا عقلا فقط والا يخرج التصديق بجميع المال لانه غير مستحسن عقلا
ثم انهم كثيرا ما اوردوا الحمد معرفا بلام الجنس اى الماهية المطلقة
بمعنى لا بشرط شئ لقصد حصر كل منهما في الاخر اشارة الى مساواتهما
وضمير الفصل بينهما لدفع توهم كون الوصف نعنا للحمد او لتوكيد
حصر المسند في المسند اليه الدال على مانعية التعريف وانما أكدوه
لان المانعية اهم من الجسمية اذ المقصود الاصلى من التعريف تمييز
المعرف عن الاغيار فاضبط قوله الباء اما صلة لا وصف آه لبس
الصلة ههنا وفي امثاله بمعنى الزائد المستغنى عنه في اصل المعنى بل بمعنى

حرف الجر الذي لا يراد به خصوصية زائدة على معنى وصل متعلقه
بمدخوله فان جميع حروف الجر مشترك في الدلالة على معنى الاتصال
المذكور فان لم تدل على خصوصية زائدة عليه مثل السببية والاستعانة
في الباء مثلا صلة والافتقار لتلك الخصوصية ولم يحملها على باء الاستعانة
مع انها الظ بمماه الوصف لانها مخصوصة بالدخول على الة كالقلم
في الكتابة واعله لم يرتض بالية اسماء الله تعالى الواقعة في المحامد
ولذا لم يجوز بعض المحققين الاستعانة في باء البسملة فلا يرد انه
لاتقابل بين الصلة والسببية على انه من تقابل العام والخاص بان يراد به
غير الخاص قوله على ان يكون الجميل آه يعني كون الباء صلة
مبنى على ان يكون الجميل في التعريف عبارة عماه الوصف الذي يتحقق
في الخارج في ضمن المحمود به وليس مراده ان معنى الجميل هو المحمود به
ليلزم الدور وكذا الكلام فيما بعد ويتجه عليه ان المحمود به هو الكلام
الدال على الجميل لانفسه قوله واما سببية اورد عليه بان كلام
السارح لا يحتمل ما عدا السببية فالترديد فيه قبيح وليس بشئ لان هذا الترديد
بالنظر الى نفس التعريف مع قطع النظر عن كلام السارح ولا يخفى ان
الظ بالنسبة الى نفس التعريف هو الصلة لان احتياج الوصف الى الصلة
المتمة لمعناه اشد من احتياجه الى السبب فبعد حملها على السببية يحتاج
الى تقدير الصلة بخلاف حملها على الصلة حيث لا يحتاج الى تقدير السبب
على ان السارح جوز في حاشية القديمة على حاشية المضالع الفرق بين الحمد
 والمدح بتخصيص المحمود به بالاختبار دون المدح به فلا اشكال قوله
على ان يكون الخ لان المتبادر من السبب في هذا المقام هو السبب الباعث
وهو المحمود عليه ويجب حل قبود التعريفات على متبادرها ما لم يمنع
مانع واما لباء الداخلة على المحمود به فليست للسببية بهذا المعنى وان كان
علة مادية للمحمود بل لوحات على غير الصلة تحمل على الاستعانة
فان قلت المحمود عليه هو العلة الباعثة فيكون خارجا عن حقيقة الحمد

لان الالة ليست مقصودة بالذات
بل هو وسيلة الى غيرها فبقية نوع
تحقيق ومافاله المجوزون من ان فيها
شرافة من جهة كونها موقوفة
عليها لا يدفع المحذور انما غايته
ان فيها شرافة من وجهه وتحقيرا
من وجد آخر قد بر

مدارة توجه منع قوي بان قولهم
على جهة التعظيم يخص
الوصف بما هو وصف بالجميل
فعلى تقدير حملها على السببية
لا حاجة الى تقدير الصلة بل ما يدل
عليه الوصف التزاما كاف ولما
نحو الامس والشارح على السببية
وقبه ان دلالة الالة التزامية معجزة
في التعريفات

فلا يوجد في حده قلت حدية هذا التعريف ممنوعة ولو سلم فالداخل
فيه هو التقييده واما ما قيدت خارج قوله اما ان يكون الجهة بمعنى
الطرز والطريقة الخ يعني ان جنس التعظيم اسلوبا مخصوصا به هو
طريقته فاضافة الجهة لامية واطلاق الطريقة على ذلك الاسلوب
بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز اذ قد اطلقها اهل اللغة على الحالة
العملية قال في الصحاح وطريقة الرجل مذهبه يقال ما زال على طريقة واحدة
اي على حالة واحدة ويمكن حل الجهة على معنى الجانب على ان يكون
الاضافة بانية من قبيل يوم الاحد اي الجهة التي هي التعظيم للامية
من قبيل غلام زيد اذ لا يلزم من وقوع الوصف على جانبه ووقوعه عليه
الا ان يكون كناية عن نفسه ولا يخفى ان المتبادر هو الاول ولذا اقتصر عليه قوله
وكلمة على نهجية اي داخلة على نهج الوصف وطريقته لا بانية داخلة
على لمبنى عليه اذ الشئ لا يتبنى على طريقة بل يقع عليه وانما يتبنى على
عنه كبناء الوصف على تعظيم الذي هو علة الغائية فان المحمود عليه
علة باعثة لقصد التعظيم وقصد التعظيم علة باعثة للوصف وقوله كلمة
على نهجية اما من قبيل عطف مفردين على مفردين هما اسم يكون
وخبره وهو الظ واما جملة حاوية عن الجهة ويتجه عليه ان الجهة
اذا كانت بمعنى الطريق لا تكون الانهجية فتكون حالا مؤكدة لامتقنة
وقد تقرر في الحق عدم جواز تضدير المؤكدة بانواو والجواب ليس الجملة
الحالية مجرد كونها نهجية لتكون مؤكدة بل كونها نهجية متعلقة بالاشتمال
وحدها و بالورود وحدها وعلى كل تقدير تكون متعلقة لجواز الاحتمال
الاخر منهما ولو سلم ان الجملة الحالية كونها نهجية متعلق باحدهما
فيكون متعلقة ايضا لجواز ان تكون نهجية متعلقة بالوقوع لا باحدهما
قوله على اعتبار التضمن لا يخفى ان في التضمن طريقين احدهما
جعل الاصل ثانيا والمضمن حالا وثانيهما بالعكس ولا يصح الثاني ههنا
اذ ليس الحمد عبارة عن الاشتمال او الورود ولا يصح الاول ايضا اذ لم يسمع

وقوع الحال عن الخبر وكذا الكلام على تقدير التقدير الذي هو
 اشارة الى كون كلمة على ظرفا لغوا للمقدر بقرينة او ظرفا مستقرا على رأى
 من جوز فيه تقدير الفعل الخاص فالوجه ان يحمل على مصدر الوصف
 اى وصفا واقعا على طريقة التعظيم الا ان يدرج ذلك في التقدير ويمكن دفعه
 على الطريق الاول بوجوه الاول انه حال عن الكلام المأخوذ في مفهوم
 الوصف فانه عبارة عن ايراد الكلام الدال على الاتصاف وذلك الكلام
 المفعول به من حيث المعنى ولا يخفى ما فيه الثاني ان جعل المضمين والاصل حالا
 اكثرى لا كلى في باب التضمين فليكن نعتا للوصف اى الوصف المشتمل
 او الوارد على طريقة التعظيم ومثله شائع في توجيه كلام البلغاء وما يورد
 على مثله من ازوم حذف الموصول مع بعض الصلة وهو غير جائز في السعة
 فدفع بالبناء على مذهب المازني من ان اللام الداخلة على مطلق الصفات
 حرف تعريف لاسم موصول او على مذهب الجمهور من ان اللام الداخلة
 على اسم الفاعل والمفعول انما تكون موصولة اذا اريد بمدخولها معنى
 الثبوت الحادث واما اذا اريد به مطلق الثبوت فهو حرف تعريف عندهم ايضا
 فليحمل ههنا على الثاني كما ذكره المص في المختصر عند قوله جمع الامر
 الصاغة الثالث ان المحذور انما يتوجه على تقدير التقدير ويحتاج الى احد
 هذين الجوابين لا على تقدير التضمين فان كلمة على ح تتعلق بالوصف تعلقا
 لفظيا باعتبار تضمنه معنى الاشتمال او الورد واما جعل المضمين والاصل
 حالا فانما هو لتصوير المعنى لا لتصحيح التعلق اللفظي وتقدير في نظم الكلام
 وان ذهب اليه المص في حاشية الكشف ولذا جعله مقابلا للتقدير
 رد الماذهب اليه المص وقدم التضمين لاستغنائه عن تكلف التقدير
 المحوج الى احد الجوابين وتحقيق ذلك انهم ذكروا ان حقيقة التضمين
 ان يقصد بالفعل او شبهه معناه الحقيقي مع معنى فعل آخر او شبهه يناسبه
 ويدل عليه شيء من القرائن كاستعمال ذلك الفعل بغير صلته المبينة
 في كتب اللغة كاهنها وكتعبية لازم ويجعل المتعدي بنفسه متعديا بواسطة

حرف لجر الى غير ذلك واوردوا على هذا التعريف بانه يستلزم ارادة
 معينين من لفظ واحد في اطلاق واحد وهو غير جائز عند الجمهور
 وان جوز به بعض الشافعية واجاب عنه المص بان معنى فعل آخر مقصود
 من لفظ آخر مقدر هناك بمعونة القرينة لانه للفظ المذكور لبتوجد ذلك
 واورد عليه الشريف المحقق بانه يستلزم كون التضمين نوعا من التقدير
 والاضمار وليس كذلك بل هو مقابل له فالصحيح في الجواب ان كلا
 المعنيين مقصوران من اللفظ المذكور لكن معناه الاصل مقصود بالذات
 والمعنى الاخر مقصود بالتبع ولا امتناع في ذلك كما في الكناية حيث لا يدبها المعنى
 الكنائي بالذات والمعنى الموضوع له بالتبع للتوسل اليه وانما الامتناع في ارادة
 معينين بالذات وبالاصلالة واعترض عليه ابن الكمال بان كلا المعنيين
 مقصودان بالذات في باب التضمين حيث لم يؤخذ احدهما للتوسل الى الاخر كما
 في الكناية فقياسه على الكناية قياسا مع انفارق ثم ذكر ما هو الصواب في الجواب
 وحاصله ان كون المعنى الاخر مقصودا من اللفظ المذكور بالتبع لا ينافي كونه
 مقصودا بالذات في مقام الافادة اذ بين قواني مقصود من اللفظ وبين قولنا
 مقصود الافادة في هذا المقام فرق ظاهر واقول نظيره الحكم المستفاد من اشارة
 نص القرآن مع الحكم المستفاد من عبارته فان كلا الحكمين مقصودا الافادة
 الاعلام للعباد بالذات مع ان المستفاد من الاشارة في تلك العبارة بالتبع لا بالذات
 ويمكن حل جواب الشريف عليه ايضا فقد بان مما ذكرنا ان مراده بقوله
 متعلقة بالاشتمال اه هو التعلق المعنوي لا اللفظي المتبادر في مثل هذا المقام
 قوله لكن يتجه عليه اه على هذا الشق الاول الذي هو حل الجهة على معنى
 الطريقة على التقديرين فراده يتجه عليه لزوم صدق التعريف على السخرية
 سواء حل ابناء على الصلة او على السببية اما على الاول فظاهر لان السخرية
 والاستهزاء تحقير في صورة التعظيم فيكون وصفا بالجمل على طريق
 التعظيم واما على الثاني فلانها قد تكون بسبب فعل جميل لا نقل عنه اى
 عن المحشي من ان الجهة كثير ما يجعلون العلم سببا للاستهزاء كما اذا قالوا نصف

زيد بالعدل والاحسان على علمه وكان هناك قرينة قصد التحقير وكما قالوا
لاستهزاء من تصدق بجميع ماله نصنه بكل جيل على اعراضه عن الدنيا
فكل منهما وصف جيل بالجميل بسبب جيل اختياري على صورة التعظيم
مع ان السخرية لبست بحمد لا يقال هذا الاتجاه غير متوجه من اول
الامر ليجتاج الى الجواب لانه انما يتوجه اذا حل التعريف على مجرد
التعظيم الظاهري واما اذا حل على التعظيم ظاهرا وباطنا كما هو المتبادر
وكما نص عليه الشريف المحقق في حاشية المطالع وغيره من المحققين فلا
لانا نقول هذا الاتجاه مبني على ان الاشتمال الشيء او وروده على طريق شيء
آخر لا يستلزم اشتماله او وروده على نفس ذلك الشيء فان البلد المشتمل على
طريق مكة المكرمة غير مشتمل عليها وكذا الشخص الوارد على طريقها
لا يجب ان يرد عليها وهو ظاهر فهو متوجه على كل تقدير ولذا من حل
التعظيم على الظاهري والباطني معا وعلى الظ فقط قال وان لم يكن على
قصد التعظيم فانه صريح في ان طريقة التعظيم ظاهرا وباطنا اعم منه
بحسب التحقيق نعم يتجه عليه انه انما يتوجه لولم يكن اضافة الجهة مفيدة
لاختصاصها بالتعظيم وليس كذلك فانها اضافة لامية بحسب الظ كما
هو مبني اتجاهه وذلك الاضافة مفيدة لاختصاص المضاف بالمضاف اليه
وكما ان نفس التعظيم ظاهرا وباطنا لا يجتمع الاستهزاء كذلك طريقة
المختصة به لا يجتمع والا لكانت مشتركة بينه وبين غيره لا مختصة به
وهو خلاف مداول الاضافة المذكورة وتحقيق ذلك ان الوصف بالجميل
كقولك نصف زيد بالزهد والتقوى فان كان مقارنا بقرائن قصد التعظيم
يكون جدا وان كان مقارنا بقرائن قصد التحقير يكون استهزاء فاسلوب
هذا الكلام مع قطع النظر عن القرائن مشترك بين التعظيم والتحقير ومع
القرائن يختص باحدهما وما ورد المحشى انما يتوجه على التعريف
لو اريد بالتعريف معنى يعم هذا الاسلوب المشترك وليس كذلك اذا اضافة
خصما بمعنى لا يوجد في ذلك المشترك الصالح لكل من التعظيم والتحقير

كافي اسلوب الاخبار الدالة على الاتصاف بالجميل الغير المقارنة بقرائن
قصد شيء منهما ولا في الاسلوب المختص بالتحقير كافي اسلوب الاستهزاء
المذكور المقارن بقرائن قصد التحقير وانما يوجد في الاسلوب المختص
بالتعظيم وهو مثل اسلوب ذلك الكلام مع قرائن قصد التعظيم فلا يصدق
التعريف على السخرية سواء حل الباء على الصلة او على السببية لا يقال
هذا الايراد منه مبني على ما حققه في حاشية الاداب من ان معنى اللام هو
الاختصاص بمعنى الارتباط والتعلق لا بمعنى الحصر وما ذكرتم انما يتم على
الثاني لا نقول بتحقيقه مردودا بجاع ائمة التفسير على معنى الاختصاص
الحصري ولو سلم فلا شك في تبادره ههنا ولو كان حصر اضافيا بمعنى ان تلك
الطريقة لا توجد في شيء من صور التحقير وكيف لا وقد سبق هذا القيد
لاخراج السخرية وذلك على تقدير معنى الطريقة المتبادرة وهو موقوف على
ملاحظة معنى الحصري في الاضافة هذا قوله اللهم الا ان يراد بالجميل
الح اي لا يندفع هذا الاتجاه الا باحد الجوابين فلا يردانه بوجوب انحصار
الجواب في الاول فيناقى امكان الجواب الثاني وقس عليه امثاله لكنه
يدل على انه لا يندفع على تقدير الصلة بالجواب الاول المبني على كون
اضافة الجهة لامية كالاتجاه واعلمه لاجل ان بعض افراد الاستهزاء
وصف بالجميل من حيث هو جميل كما اذا قيل لاستهزاء من ينعم على الفقراء
ويؤتي هو منعم على الفقراء على اتقائه من الله تعالى بمعنى انه متصف
بشيء جميل هو الانعام لكنه لا يتق الله تعالى وانما يندفع به على تقدير السببية
لما نقل عنه ان الجميل من حيث هو جميل لا يكون سببا باعث للاستهزاء
وانما يكون باعثا له من حيث انه شيء لا يعتد به عند الوصف وان كان
جيلا في الواقع واذا قيد الجميل المحمود عليه بقيد الحيثية على ان يكون
تلك الحيثية تعليل للسببية او للوصف بسببه افاد ان الوصف انما
وصفه بسبب ذلك الجميل لكونه جيلا في نفسه فيخرج صور الاستهزاء
بما نقل وفيه بحث من وجوه اما ولا فلان هذا الجواب اما مبني على حل

الجميل على ما هو جيل في الواقع كما هو المتبادر فيخرج عن التعريف المحامد
بسبب جيل في زعم الواصف واما على مبنى على ما هو جيل عند الواصف
وان لم يكن جيل في الواقع فلا حاجة الى قيد الحيثية الا ان يختار الاول
ويمنع خروج تلك المحامد بناء على ان المراد من الجليل وان كان جيل
في الواقع الا ان التعليل بالحيثية المذكورة يخص ذلك الواقع بما هو
واقع في اعتقاد الواصف وان لم يكن واقعا بحسب نفس الامر لان علة
الوصف هو كون جيل في اعتقاده او يختار الثاني ويمنع الاستغناء
عن قيد الحيثية بناء على ان الشخص قد يعد ما هو جيل عنده غير
جيل لغرض الاستهزاء واما ثانيا فلان اخراج الاستهزاء باعتبار حيثية
في الجليل يوجب استدراك قولهم على جهة التعظيم المسوق لاجراجه
واما ثالثا فكما ان الاستهزاء قد يكون بالجميل الموصوف به من حيث هو جيل
كذلك قد يكون بسبب الجليل من حيث هو جيل كما اذا قال الجاهل
الحاسد لاستهزاء العالم الفقير بسبب علمه الجليل عنده هو يعطى وينعم
على كل فقير فالانجاء لا يندفع به على تقدير السببية ايضا لا يقال ذلك
الاستهزاء بسبب الحسد القبيح لا بسبب العلم الجليل لانه قول المراد بكل مما به
الوصف وما به سبب الوصف ما هو من اوصاف الموصوف لا ما هو اعم
من اوصاف الواصف اذا المعنى هو الوصف بانصافه بالجميل بسبب انصافه
بالجميل والالم يصح تخصيص الجليل بالسبب بالمحمود عليه اذ لتعظيم القائم
بالواصف اقرب سببا من المحمود عليه ومن البين ان لبس هناك من اوصاف
ذلك العلم ما يكون باعثا للهزل ما عدا علم الجليل عند الواصف والالم يكن
محسودا على ان الفرق بين الجليلين في هذا الباب من غير فارق فلان
يندفع الاتجاه به على تقدير الصلة ايضا ولا يندفع به على تقدير السببية
ايضا كما لا يخفى واما رابعا فلان ما اشار اليه بالاستثناء المفرغ من عدم امكان
اندفاع على تقدير الصلة بخلاف بما قدمنا من اندفاعه على التقديرين بالمعنى
المتبادر من الاضافة والجهة قوله او يراد من طريقة التعظيم اه اى

الطريقة العقلية التي هي التعظيم فالاضافة بيانية من قبيل شجر الاراك
وكون التعظيم واسلوب الكلام طريقة باعتبار انه تسلك فيه الوصفون وهذا
الجواب صحيح على تقدير ان يحمل التعريف على ارادة التعظيم ظاهرا
وباطنا كما هو الظاهر او على ارادة الباطني مطلقا سواء كان مقارنا للظاهري
ام لا اذ ليس شئ من افراد الاستهزاء مشتملا او واردا على التعظيم الباطني
ولكن في صحته على تقدير ان يحمل على ارادة مطلق الظاهري سواء كان
مقارنا للباطني او لا او على ارادة مطلق التعظيم ظاهرا كان او باطنا او جامعا
بينها اشكال اذ قد ينفرد المستهزى عن السامع فلبس هناك اظهار
حقارة المستهزء به لاعليه والالم يكن استهزاء ولا على سامع اخر
لعدمه فخل هذا الاستهزاء لم يشتمل ولم يرد الاعلى اظهار التعظيم
فلا يخرج عن التعريف بهذا الجواب قوله واما ان يكون بمعنى العلة الخ
لان الجهة من الوجود المستعمل تارة بمعنى العلة كعدة من الوعد وتلك
العلة على تقدير الاضافة البيانية هي التعظيم القائم بالحامد وعلى
تقدير الاضافة اللامية هي المحمود عليه القائم بالمحمود لكن حل الجهة
على معنى الطريق اظهر ولذا قدمه قوله وكلمة على بنائية اه الظ
من كلامه انها متعلقة بالبناء على اعتبار التضمن او التقدير ايضا وفيه
بحث اما اول فلان الظ من كلمة على حيث ان تتعلق بنفس الوصف على
ان يكون بمعنى لام التعليل كما في قوله تعالى واتكبر الله على ما هديكم واما
ثانيا فلانه يجوز تعليقها بالاشتمال او الورد ايضا وبه يخرج الاستهزاء
وايضا لانه لا يشتمل ولا يرد على نفس التعظيم ولا على علته الموجبة المتبادرة
الا ان يقال معنى البناء انسب بمعنى العلة لان البناء الشئ على علته
اظهر واشهر كما هي اما على تقدير الاضافة البيانية فظ واما على تقدير اللامية
فلان المحمود عليه علة للتعظيم اولو بواسطة علة الوصف كما لا يخفى
من ان تعليقها بالاشتمال على تقدير الاضافة اللامية يوجب عدم صدق
التعريف على المحامد التي لم تشتمل على المحمود عليه ولم تدل عليه بخلاف

ما اذا تعلقت بالبناء اذا لا يتناء عليه قديكون بدون دلالة عليه كما ورود
عليه كما اذا وصفنا زيد ويحسن الجمال وعرافة النسب لاجل منع مكروه عنا
وكان ذلك الوصف بحيث لا يشعر بالمحمود عليه الذي هو منع المكروه بوجه
من الوجوه فانه حشد على فعل جليل وليس بمشتمل على ذلك الفعل الجليل
لكنه مبني ووارد عليه في الواقع لكن تعلقها بالورود يناسب حل الجهة
على معنى الطريق كما ان تعلقها بالبناء ما لا يناسب حملها على معنى
العلة ولذا خص الاشتغال والورود بما سبق وخص البناء بما ههنا قوله
والإضافة بيانية اي سواء كان الجليل عبارة عن المحمود به
او عن المحمود عليه كما يقتضيه سوق الكلام وعلى التقديرين يخرج
الاستهزاء به اذا المعنى وصفا مبنا على علته التي هي التعظيم والاستهزاء
مبنى على علة التحقير ثم ان التعظيم ان حل على التعظيم الظاهري
فهو علة للوصف باعتبار وجوده الذهني فقط فانه علة غائية بحيث
لا يقصد بالوصف الاتحصيل في الخارج وهو لا ينافي ان يكون معلولا
للو وصف باعتبار وجوده الخارجي فلا يرد ان امر العلية بالعكس وان حل
على التعظيم ظاهرا وباطنا فهو علة للوصف باعتبار وجوده الذهني
والخارجي جميعا فان التعظيم الباطني اعني اعتقاد عظمة الموصوف علة
للو وصف بحسب الخارج كما في قواهم فعدت عن الحرب جينا وذلك
التعظيم ح هو الجامع بين التعظيمين اعني الظاهري والباطني فيكون
باعتبار جزئه الظاهري علة باعتبار جزئه الذهني وباعتبار جزئه الباطني
علة باعتبار الخارج لا يقال بل التعظيم الظاهري عين الوصف لاعلة
لانا قول اظهار العظمة قد يحصل بافعال الجوارح كتفليل البدن والقيام
بين يديه كما يحصل بالوصف فله طرق واسباب وما به الوصف من جلتهما
ولا يكون طريق الشيء وسببه عين الشيء المسبب فان قات فعلى هذا
كان اعم من الوصف بحسب التحقيق فلا يكون علة له اذا العلة يجب
ان يكون مساويا للمعلول او اخص منه مطلقا قلت لبس العلة ههنا مطابق

التعظيم

التعظيم الظاهري بوجه ما ليتوجه ذلك بل التعظيم بطريق مخصوص
هو الوصف بكلام مخصوص وهو لبس اعم منه بل مساو له على
ان الانحصار في المساوي والاخص انما يتم في العلة الموجبة المستلزمة
بناء على المساوات والخصوص من لوازم الاستلزام ولا يتم ذلك في العمل
الناقصة الغير المستلزمة كالعلة المادية المحققة قبل المعلول وكالعلة
الغائية فان عليتها باعتبار تصورهما وذلك التصور كثير اما يكون سابقا
على وجوه المعلول بزمان كثير وبالجملة ذلك الانحصار غير مسلم
في الاغراض التي هي العمل الغائية الا يرى ان الغرض تأديب الغلام
بأي وجه كان ومع ذلك يكون ملاحظته علة للضرب لحصوله
بهذا الطريق لحصوله بغيره فليست مل ثم انه لما كان المحمود عليه علة
للتعظيم والتعظيم علة للوصف المخصوص كان كل منهما علة ناقصة
للو وصف ولا بأس في توارده العمل الناقصة على معلول واحد شخصي
ولذا يجمع فيه العمل الاربعة فلم ينجم عليه ان يقال على تقدير السببية
ح يلزم توارده العلتين على الوصف الواحد الشخصي نعم لو كان
المحمود عليه علة غائية بمعنى الباعث المستقل كالتعظيم للزم التوارد
المستحيل الذي هو توارده العلتين التامتين بناء على ان كلا من الغرضين
المستقلين مع باقي العمل والشروط المعبرة معه علة تامة مستقلة كما ذكره
في حاشية الاداب لكن المحمود عليه لبس علة غائية للوصف بل عليته له
ابعد من علة التعظيم لكونه علة لعلته ولذا عبر عنه بالسبب
وعن التعظيم بالعلة واعلم ان المتبادر من الاضافة على تقدير حل الجهة
على معنى الطريقة هو الاضافة الالامية وعلى تقدير حملها على معنى
العلة هو اليبانية ولذا قدم اليبانية ههنا على الالامية وعكس الامر
فيما سبق بقى ههنا كلام هو انه ان اراد اليبانية المصطلحة عند النحاة
فانما تصح ههنا اذا حل التعظيم على معنى يعم الظاهري والباطني
او اخص بالباطني لتحقيق تعظيم لبس بعلة الباطني قد لا يكون علة الوصف

وجه الامر بانامل ان مجرد
ملاحظة التأديب لا يكون علة
ما ينضم اليها ترجيح الضرب
فلا يخفى هو الجواب الاول

واما اذا خص بالتعظيم الظاهري او بما هو تعظيم ظاهرا وباطنا فلا اذ كل
تعظيم ظاهري علة غائية لقول او فعل فيكون اخص مطلقا من العلة
وان اريد البيانية اللغوية المحققة في كل موضع يكون المضاف اليه مبنيا
للمضاف واو كان اعم مطلقا كيوم الاحد كما سيذكره في اضافة عقائد
الاسلام فلا يصح مقابلتها للاضافة اللامية ايضا كما تقرر في النحو
سيذكره ايضا الان يختار الاول بان التعظيم الظاهري قد يحصل
في ضمن الكلام المسوق لغرض اخر فح يكون فائدة مترتبة على
السوق لاعلة له لا من حيث وجوده الذهني لانه ليس بغرض هناك
ولا من حيث وجوده الخارجي لانه متأخر عنه بحسب الخارج والعلة
يجب ان تكون متقدمة على المعلوم او تختار الثاني بحمل اللامية فيما
يعد على ما عدا البيانية اللغوية بقرينة المقابلة قوله اولامية الخ
على ان يكون الجميل عبارة عن المحمود به يعني تقدير الاضافة اللامية
لا يجوز حمل البناء على السببية على ان يراد بالجميل المحمود عليه لان علة
التعظيم ان حلت على علة حصوله في الخارج فهي الوصف فيلزم ابتداء
الشيء على نفسه وهو بوط وان حلت على علة قصد تحصيله فيه فهي
اتصاف المحمود بالمحمود عليه فان كان عين المذكور بالجميل السبب يلزم
استدراك احد القيمين وان كان غير يلزم اشتراط المجدية تعدد المحمود
عليه فلا يصدق على كبير من المحامد والكل فاسد اللهم الان يختار
الثاني ويجعل التكرار للتنبيه على ان سببية الوصف بواسطة عليه لقصد
التعظيم فيكون اطنابا لفائدة كما في عطف التمجيل وانت خير بما في هذا
العطف من الاختلال لانه توجب تسلط قوله على التقديرين على هذا
المعطوف لما تقرر في النحو من ان قبود السابقة على المعطوف عليه يجب
تسلطها على المعطوف واهم التقديران المذكوران عبارتين عن مجرد
كون البناء صلة وسببية مطلقا بل عن ذلك مقيد بكون الجميل عبارة
عن المحمود به في الاول وعن المحمود عليه في الثاني فهذا العطف

على التقدير الثاني بوجوب ان يكون الجميل عبارة عن المحمود عليه وعن
المحمود به معا وهو موجب للتناقض بل او سلمنا كونهما عبارتين عن مجرد
ذلك فهذه العطف بوجوب ان يكون الجميل عبارة عن المحمود به على
تقدير السببية وهو فاسد اذ المحمود به هو ما به الوصف لاسببه وهو ظ
اللهم الان نعم السبب من المسبب الباعث وغيره وما به الوصف سبب
في الجملة لكونه علة مادية فيندفع الثاني والجواب عنهما ان هذا
العطف ملحوظ قبل ربط البيانية بتسلط التقديران على احد الاضافتين
لا على كل منهما فلا محذور لان كون الجهة بمعنى العلة مع الاضافة البيانية
صحح على كلا هذين التقديرين فتأمل قوله فيشتمل التعريف الخ
اي اذا كانت الاضافة لامية ح على ان يكون الجميل عبارة عن المحمود به
فيشتمل التعريف على ذكر المحمود به والمحمود عليه جميعا فان علة التعظيم
هي المحمود عليه وما به الوصف هو المحمود به وبه يزداد حسن التعريف
لان في مقام الحمد اربعة اشياء كلما زاد اشتمال التعريف عليها زاد حسنه
وهي المحامد والمحمود والمحمود به والمحمود عليه بخلاف ما اذا كانت
الاضافة بيانية ح او حمل الجهة على معنى الطريقة مع احدي الاضافتين
فانه لا يشتمل على في هذه الصور الاعلى المحمود به او على المحمود عليه
فقط وما قيل الوصف عبارة عن الاثبات بما يشعر بالتعظيم وقوله
بالجميل على تقدير الصلة محمول على التوكيد او التجريد فبلى تقدير
السببية يشتمل عليها ايضا سواء حمل الجهة على معنى الطريقة مع احدي
الاضافتين او على معنى العلة مع الاضافة البيانية فوهم جلي ان الوصف
هو الاثبات بما يشعر بالاتصاف سواء اشعر بالتعظيم او بالحقير واذا قل
الله تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون ولا دلالة للعام على الخص
باحدي الدلالات الثلاث ولا معنى لاشتمال التعريف على شيء بدون الدلالة
عليه كما انه لا معنى للحمل على التوكيد او التجريد بدون الدلالة عليه
قيل ذكره اذ التوكيد اعادة المداول الاول والتجريد المحذورين التكرار

في لاغاة ادلا دلالة ولا توكيد ولا تجريد نعم هناك اضمحلال العام
المفهوم في ضمن الجميل الخاص لكن لا يسمى بدون الدلالة عليه توكيدا
ولا تجريدا وان ذهب المحشي الى مثله ولو سلم فهو اصطلاح آخر لا يجري
ههنا ولعل مراد المحشي من بيان الاشتغال الموجب بحسن التعريف
جبر نقصان افاده صرف الجهة عن معناها الظاهري الذي هو معنى
الجهة وصرف اضافتها عن ظاهرها التي هي البانية كما اشترنا فيكون
الاحتمال الاخير من الاحتمالات الظاهرة ههنا ولوم من حيث المعنى وان كان
بعضها اظهر من الاخر على وفق مراتبه وذلك لئلا يتجه عليه
انه ان اريد ههنا سرد الاحتمالات الظاهرة فلا خير لبس منها وان اريد
سرد مطلق الاحتمالات فنهنا احتمالات اخرى تختل بها كل من الترديدين
اما الترديد الاول فلانه يجوز ان يحمل الباء على مطلق الملابس ليكون
الجميل اعم من المحمود به ومن المحمود عليه بناء على ان الوصف ملازمة
بكل منهما واما الترديد الثاني فلانه يجوز ان يحمل الجهة على التقديرين
على معنى الجانب وان يكون كلمة على على تقدير معنى الطريقة متعلقة
بالوقوع وعلى تقدير معنى العلة متعلقة بالورود وينفس الوصف كما اشترنا
اكن كون هذه الاحتمالات غير ظاهرة محل نظر لا يخفى قوله ثم
عطف التجميل الخ شروع في بيان فائدة الاطناب لان مجرد اخذ التعظيم
كاف وكونه عطف تفسير يحتمل ان يكون كل من التعظيم والتجميل بمعنى
مطلق التعظيم ظاهريا كان او باطنا وان يكون بمعنى مطلق التعظيم
الظاهري سواء كان مقارنا للباطني اولا وان يكون بمعنى مطلق التعظيم
الباطني سواء كان مقارنا للظاهري اولا وان يكون بمعنى التعظيم ظاهرا
وباطنا وهو الظاهر المتبادر المستفاد من كلام الشريف في حاشية
المطالع ونتجه على الاولين بخلاف الاول ما اشترنا من ان المستهزي قد يفرد
عن السامع المستهزي به وعلى تقدير الاولين يصدق التعريف على مثل
هذا الاستهزاء سواء كان الباء صلة اوسببية الثاني ان الوصف للسان

بالجميل يكون بسبب القبح الاختياري كما اذا وصفت شخصا بالجميل
مخافة عنه لكونه سفاكا وقتلا وعلى تقدير الاولين يصدق عليه التعريف
على تقدير الصلة سواء حمل الجهة على معنى الطريقة مع احدي
الاضافتين او على معنى العلة مع الاضافة اللامية وليس ذلك الوصف
حمد الماد ل عليه كلام صاحب الكشاف وغيره حيث عرفوا
الحمد بالثناء على الجميل وايضا لو كان جدا لبطله حمل البناء
ههنا على السببية فالحق ان مراده بناء عطف التفسير على احدي
الاخيرين ولذا لم يورد البحث الثاني من هذين البعدين على الاحتمال
الاخير من الشق الثاني على نحو ما اورد بالسخرية على الشق الاول
ونجه على الرابع انه يستلزم ان لا يتحقق الحمد اللغوي بالكلام النفسي
لان يكون اطلاق الحمد عليه مجازيا كما قيل ولا يتجه على الاخيرين
ما قيل ان الشعراء ككثيرا ما يحمدون السلطان ولا يعتقدون اتصافه
بما يصفون به وعلى الاخيرين يلزم خروجهم عن التعريف لانهم
يعتقدون عظمتهم وجبروتهم وان لم يعتقدوا اتصافه بما يصفون به وانما
يتجه ذلك على ما ذكره الشريف في حاشية المطالع من ان الوصف
اذا خالف افعال الجوارح او كان عاريا عن مطابقة الاعتقاد لم يكن
حدا بل استهزاء وسخرية ويحتاج في دفعه اما الى ذكره الشارح هناك
بان المراد باعتقاد الانصاف لازم الذي هو انشاء التعظيم الباطني
اولى ما قيل ان الشعراء وان لم يعتقدوا اتصافه بالمعاني الحقيقية لالفاظهم
لكنهم يعتقدون اتصافه بالمعاني المجازية التي قصدوها هناك وما اورد
الشارح عليه هناك بانه خلاف الواقع فليس بشيء اذ لا يجوز اخلاء الالفاظ
عن المعاني الحقيقية والمجازية فاذا امتنع الاولى تعين الثاني نعم رد عليه
ان الوصف ربما يكون انشائيا لا يجري فيه مطابقة الاعتقاد الوصف كما
لا يجري مطابقة الواقع الا ان يقال المراد اعم من مطابقة نفسه الاعتقاد
كما اذا كان خبرا او من مطابقة لازمه الذي هو عظمة الموصوف عنده

ان كان انشاء او وصفا تقييدا واعلم ان الباء في قوله بالجمل ان كانت صلة
فذلك القيد لاخراج الذم بالقبح وان كانت سببية فهو لاخراج جميع
الوصف بسبب القبح ذما كان او تخرية بسببه وقوله على جهة التعظيم
لاخراج جميع افراد السخرية او باقيها لكن لا يخرج المدح عن التعريف
كما في مدحت اللؤلؤ على صفاتها اذ ليس التعظيم من العظمة بمعنى الكبرياء
والا يخرج به كثير من المحامد بل من العظمة كالكبرزنة ومعنى فانهما بكسر
الفاء وفح العين وهو اعظم من الكبرجسامة كما في قولك الكل اعظم من الجزء
او مرتبة كما ههنا ومن البين ان ذلك المدح وصف بحميد مرغوب على
جهة اظهار مرتبة اللؤلؤ على مراتب اللآلى الغير الصافية واعتقاد ذلك
العظيم مع انه ليس بحمد واذا احتاج المص والشارح الى تخصيص
الجمل بالاختيارى مع حل الباء على السببية ليخرج به المدايح التي لم تكن
محامد قوله رعاية للسجع فيه بحث من وجوه الاول انما يصح
عطف التفسير ههنا لو كان التجليل اظهر من التعظيم واشهر منه والامر
بالعكس الثاني لو سلم فالغرض منه الايضاح لا غير فلا يعلل بمثل رعاية
السجع الثالث لو سلم فرعاية السجع لا يقتضى التفسير بطريق العطف
لجواز التفسير بطريق عطف البيان او البدل والتأكيد اللفظي بل لا يقتضى
التفسير لحصولها في قولنا الوصف بالجمل على جهة التجليل ويمكن دفع
الاولين بان حرف العطف ههنا مستعمل في معنى حرف التفسير بحازا فابعد
اما محمول على عطف البيان كما هو الظاهر واما على البدل كما تقرر في علم
الحو فرعاية السجع ناظرة الى الاول والتقرير والتوكيد ناظران الى الثاني
وقد تقرر ان عطف البيان قد يكون لغرض اخر غير الايضاح كالمدح
كما ذكره المص في المطول فيندفع الثاني وانه لا يجب ان يكون اوضح
من المتبوع لجواز حصول الايضاح باحتمالها على انه انما يجب فيما كان
اغرض الايضاح وكان ههنا للرعاية فيندفع الاول ويمكن دفع الثالث
بان الرعاية وامشالها من الاغراض والنكات لا يجب اطرادها ولا انعكاسها

وذلك

ولك ان تقول الرعاية والتقرير ليسا بعلمين للتفسير وللعطف بل اللاتيان
به فكانه قال عطف تفسيرى بمعنى التعظيم اتى به مكررا رعاية للسجع
او للتقرير فيندفع الاخير ان قوله او للتقرير اه والتوكيد بمعنى التقوية
وهى هنا مبنية على ان ذكر التجليل المرادف للتعظيم بعد ذكره يرفع احتمال
ان الايراد بالتعظيم معناه الحقيقى الظاهرى فيقويه ويجعله متقدرا ثانيا
في ذهن السامع وانما احتج التعظيم الى التقرر والتقوية دون الجمل
اما باعتبار ان المق من الحمد هو التعظيم او باعتبار ان قيد الجمل مسوق
لاخراج الذم الذى لا مشابهة بينه وبين الحمد وقيد التعظيم لاخراج
الاستهزاء المشاككة للحمد في الصورة فاحتاج اخراجه الى زيادة اهتمام وتقرير
وانما قدم احتمال عطف التفسير لما اشرنا من ان التعظيم والتجليل مترادفان
والا ليق بالترادف ان محملا على معنى واحد سواء كانا حقيقيين فيه
كما اذا اريد بهما مطلق التعظيم ظاهريا كان او باطنا او مجازيين فيه كما
اذا اريد بهما التعظيم ظاهرا او باطنا او اريد بهما التعظيم الظاهرى او اريد بهما
التعظيم الباطنى هذا ان كانا موضوعين للمطلق فقط وان كانا مشتركين بينه
وبين احد القسمين او كل منهما فيكونان حقيقيين فيما اريد احدهما ايضا حتى ان
عطف احد المترادفين كيف يكون عطف تفسير ولا بد من المغايرة بين التفسير
والمفسر الا ان يقصد بالتجليل المسمى بالتجليل فتعين ان يحمل التعظيم على
الحقيقة والتجليل على المجاز فليأمل قوله وفيه نظرا انه معارضة
تحقيقية للشارح في دعوى ان المراد بالجمل في تعريفهم هو الاختيارى
وفيه ان اثبات عدم ارادتهم بالجمل الاختيارى بعدم صحة المقابلة في كلام
الشارح مما لا معنى له اللهم الا ان يقال هذا مبنى على ان التعريف المذكور
للشارح افراد المعارض انه لا يجوز ان يراد بالجمل في تعريفك هذا ما هو
الاختيارى والا لزم احد الفسادين اما تخصيص المحمود به بالاختيارى
مع عدم صحة قولك كذا ذكره المص في حاشية الكشف واما عدم
صحة المقابلة بين القولين في كلامك والاوجه ان يكون نقضا اجماليا شيئا

وابطالا لتحريـر الشارح مرادهم بالجميل الاختياري باستلزامه احد
الفسادين او معارضة تقديرية في دعوى صحة التحرير المذكور ضمنا وتقريرها
ان يقال لا يجوز التحرير المذكور من الشارح والا فاما ان يكون المراد
من الجميل الحرر ما هو المحمود به او ما هو المحمود عليه وكما كان الاول يلزم
تخصيص المحمود به مع عدم صحة القول المذكور وكما كان الثاني يلزم
عدم استقامة المقابلة ينتج من الاقتران الشرطي انه لو صح التحرير
المذكور فاما ان يلزم التخصيص او يلزم عدم الاستقامة وكل من اللازمين
بط وكذا الملزوم هذا قوله وهو غير مشهور بينهم اي القول
بتخصيص المحمود به غير مشهور بينهم وسلب الشهرة عنه كناية عن ابطاله
ولما لم يكن بطلانه ناشيا عن دليل غير كونه خلاف المشهور فالشارح ان يمنع
بطلانه بناء على انه لم يلتفت الى ما اشتهر ولذا جوز ذلك القول في حاشية
المطالع واعل المحشى لهذا ضم اليه قوله مع ان ما ذكره المص آه اي مع
انه يلزم ان لا يصح قوله كذا ذكره المص في حاشية الكشف آه لان ما ذكره
المص هناك في حق الجميل المحمود عليه لانه في صدد تعريف الزمخشري
المجد بانه الشاء والنداء على الجميل واقول ذلك التخصيص بط والا يلزم
ان لا يكون قولنا الحمد لله جدا لان استحقاقه تعالى للحمد ليس باختياري
بل هو جميل ازلي غير اختياري لانه لا يتوقف على وجود المحامد ولا على
ما يوجبها من الفعل الجميل بل يكفيه امكانها الازلي بل كونه تعالى محمودا
بالفعل جميل ازلي غير اختياري لانه تعالى جود ذاته في كلامه القديم الذي
هو مقتضى الذات وبدل على ما ذكرنا ما ذكره صاحب الكشف
في تفسير سورة الفاتحة وتبعه المص في المطول من ان الله تعالى استحقاقا
ذاتيا واستحقاقا فعليا وللتنبية على كلا الاستحقاقين قبل الحمد لله رب
العالمين ولا يخلص الابان بدرج استحقاق المحامد في الجميل الاختياري
اما بان يعم الاختياري بما هو بمنزلة او يحمل الاختياري على المعنى الاعم
كما سيجي فلا احتياج الى احد التأويلين مشترك بين الجملتين اي المحمود به

وعليه وبعد ذلك يتجه عليه ان ذلك التخصيص يستلزم خروج الوصف
بشرافة النسب وحسن القضاء واما لهما من الاوصاف الضرورية التي
لا يجري فيها احد التأويلين المذكورين كما ستعرف مع ان ذلك الوصف
جد فيما اذا كان بسبب فعل جميل فالحق ان القول بتخصيص المحمود به
بالاختياري ولو بالمعنى الاعم بط قوله اللهم الا ان يحمل آه جواب
عن الثاني على وجه يتضمن الجواب عن الاول فان قوله واجراء خلاصته
آه انه انما احتيار الشارح تخصيص المحمود به ايضا لئلا يبطل الدليل
ذكره المص في تخصيص المحمود عليه لان خلاصة جارية فيه بان يقال
المحمود به صفة للفعل وهو بالاختيار فلو لم يخص المحمود به ايضا
باختياري لكان حكم الدليل متخلفا عنه فيكون باطلا ومن غفل عنه جعله
جوابا عن الثاني فقط نعم برد عليه ان خلاصته انما يجري فيه او كان علة
تقدير الفعل عنوان الجميل او كونه من اوصاف المحمود او ذكره في تعريف
المجد وليس كذلك بل العلة ما اشتهر بينهم من ان المحمود عليه يجب ان يكون
فعلا اختياريا ولذا اشار الى ضعفه بتصدير كلمة اللهم فان معنى التصدير
يها اللهم لا تعذني عما اقول في جوابه ثم الصواب ان يحدف قيد الخلاصة
ما ذكره في حاشية الاداب قوله لا على دعوى العينية اي بحسب
الذات وهي لا تنفي المغيرة الاعتبارية الكافية في التشبيه المداول عليه
بانكاف فان ما ذكره المص باعتبار انه مداول الفاظ المص يغير نفسه
باعتبار انه مداول الفاظ الشارح وبهذا القدر صح التشبيه والتفضيل
على نفسه كما في مسألة الكحل ومن هذا القبيل ادوات التشبيه المستعملة
في مقام التمثيل لثبوت المغيرة بين المثال والمثل باعتبار الكلية والجزئية
وان كانا متحدين بالذات فملى هذا يكون مراده من التشبيه معنى التنظير
الذي هو تشبيه احد المتغايرين بالذات بالآخر قوله لم يستقم مقابلة القول
الاخير لهذا القول لرجوعه الى الرجوع هذا القول الى القول الاخير
اول رجوع القول الاخير الى هذا القول لكن اللفظ هو الاول اذ لا لاحق

من ان الدليلين لا يمكن
في جميع المادة بل لابد من مغيرة
بينهما في بعضها في اقبسة الاقترانية
والاستثنائية واذ الخلق في الحد
الا صغر فقط كما هي هنا يكون
المبارزين عينة لا خلاصته كما
لا ينبغي

رجوع الجميل الى المفصل ولما تعرض في القول الاخير بكل من المحمودية
والمحمود عليه واقتصر في هذا القول على الثاني كان مجملا بالنسبة
الى القول الاخير هذا ووجه الرجوع الى الجميل المعم في القول الاخير
هو الجميل المحمود به اذ لو حل على تعميم المحمود عليه كان مناقضا لقوله الا
انه يجب آه والجميل المحمود به المتروك في هذا القول اعم من الاختياري وغيره
والا كان تخصيص الجميل المحمود عليه بالاختياري دون الجميل المحمود به
من غير مخصص من الشارح وهو بط فكان مأل هذا القول تخصيص
الجميل المحمود عليه بالاختياري مع تعميم الجميل المحمود به كالقول الاخير
وان اختلفا بالاجمال والتفصيل ولذا قال بالحقيقة اي في ذاتهما واقول
يمكن الجواب عنه بوجوه الاول عدم الاستقامة انما يلزم لو كان التعميم
المذكور في القول الاخير تعميم الجميل المحمود به وهو ممل للظ من سوق
الكلام انه تعميم للجميل المحمود عليه واسارة الى ما ذهب اليه بعضهم
من ان الحمد والمدح مترادفان باعتبار تعميم كل من المحمود عليه والمدوح
عليه كما ان قوله وفي المدح آه اسارة الى ترادفها باعتبار تخصيص كل منهما
واهدا قال الشريف المحقق في حاشية الكشف ان مراد صاحب الكشف
من قوله الحمد والمدح اخوانهما مترادفان اما باعتبار كل من المحمود عليه
والممدوح عليه من الاختياري وغيره واما باعتبار تخصيص كل منهما
بالاختياري وعلى الاول يكون المقام المحمود حقيقة وعلى الثاني يكون
الاولو الممدوح محسازا وبالجملة الظ ان يحمل القولان الاخيران على القول
بالترادف بينهما تارة بتخصيص كل من المحمود عليه والممدوح عليه وتارة
بتعميم كل منهما على وفق ما ذكره الشريف وما ذكرتم من كونه مناقضا
لقوله الا انه يجب آه انما يتم لو كان هذا القول لقائل القول الاخير وهو
ممل بل الظاهر انه لا شارح اتى به بعد نقل الاقوال الثلاثة محكية بينها وأشار
بادراج الوجوب الى بطلان القولين الاخيرين فلا تكرار الثاني انه لو سلم انه
من كلام هذا القائل فانما يلزم التناقض لو لم يكن معناه الا انه يجب ان يكون

المحمود عليه المذكور في الجملة الحمديّة فعلا اختياريّا وانما ذكره القائل
اشارة الى القدر في قول القائلين بتخصيص المحمود عليه بالاختياري
بان لا دليل لهم على هذا التخصيص سوى انهم وجدوا المحمود عليه
في موارد ذكره في الجملة الحمديّة اختياريّا وهو لا يوجب اعتبار الاختياري
في ماهية الحمد اذ قد لا يشتمل الجملة الحمديّة على ذكر المحمود عليه فالحكم
بوجوب كونه اختياريّا في جميع المحامد كما يقتضيه اعتباره في مفهوم الحمد
مما لا دليل عليه فكانه قال نعم يجب كونه اختياريّا حيث ذكره في الجملة
الحمديّة لكنه لا يوجب اعتبار الاختياري في مفهوم الحمد الثالث او سلم
جميع ذلك فانما لا يستقيم المقابلة لو كان المقابلة باعتبار المغايرة في المأل وهو
ممل لجواز ان يكون اراد القول الاخير باعتبار مقابله للقول الاول من جهة
ان القائل الاول الذي هو المص حل الجميل في التعريف على المحمود عليه
واستغنى عن اعتبار قيد زائد يخرج المدايح حيث خصص الجميل بالاختياري
وان القائل الاخير حل الجميل في التعريف على المحمود به واحتاج الى اعتبار
قيد آخر لاخراج المدح وذلك بان يحمل لام الحمد في القول الاخير على العهد
اي الحمد المعهود المعروف بالتعريف المذكور بعم الجميل الاختياري وغيره
لكونه عبارة عن المحمود به لكن الجميل المحمود عليه يجب ان يكون اختياريّا
ويؤيد الثالث ان الظ انه اسارة الى ما ذكره الشريف المحقق في حاشية
المطالع حيث عرف شارح المطالع الحمد بعين ما عرفه الشارح وقال
الشريف هناك ثم الجميل ان تناول الاختياري وغيره كالقدرة مثلا كان
الحمد مرادفا للمدح واتجه عليه انه يقال مدحت اللؤلؤ على صفاتها
ولا يقال حمدتها على ذلك وان خص بالاختياري وحده لزم ان لا يكون
وصفه تعالى بصفاته الذاتية جدا له وقد يجاب عنه بأنه متناول لهما
لكنه محمود به ولا بد ههنا من قيد زائد وهو ان يكون ذلك الوصف بازاء
امر اختياري هو المحمود عليه من نعمة او غيرها فيختص الحمد بالفعل
المختار دون المدح اذ يجوز فيه ان يكون المحمود عليه كالمدوح به مما ليس

اختياريا انتهى فنقول الحق ان مراد الشارح ههنا تخصيص الجميل
المحمود عليه بالاختيارى على وفق ما ذكره المص وان المقابلة موجهة
باحد الوجوه الثلاث وتحقيق مراده ان هذا التعريف مشهور فيما بينهم
والظ من الباء الصلة فمح يصدق التعريف على المدائح التي ليست بحمد
كما اشرنا فاراد الشارح المحقق اصلا حجب حمل الباء على السببية وتخصيص
الجميل بدليل المص فن حل مراده ههنا على تخصيص الجميل المحمود به مع
حل النقل عن المص على التشبيه ليصح المقابلة فقد غفل قوله وايضا
كون الجميل صفة للفعل ثم اعلم ان تقرير الدليل هنا ان لفظ الجميل صفة
لفظ الفعل وكل ما هو صفة للفظ الفعل فهو اختياري بمعنى ان الاختيارى
لازم معناه ينتج من غير المتعارف انه صفة لما هو اختياري ونظم الى النتيجة
كبرى هي قولنا وكل ما هو صفة لما هو اختياري براديه الاختيارى
ينتج من القياس المتعارف ان الجميل براديه الاختيارى منع
صغرى غير المتعارف ههنا مستند بجواز كونه صفة للنعمة الاعم من الفعل
لكونه صادقا على الصفات الذاتية والفعلية او صفة للشيء الاعم من الكل
لانه كما يصدق على مطلق الصفات والنعوت يصدق على الذات والنعوت
وليس هذا المنع منه مجرد احتمال عقلى لا يلتفت اليه في امثال هذا المقام
بل المنع المستند بكل من هذين السندين احتمال ناش عن دليل اما جواز
كونه صفة للنعمة فلانه اذا خص الجميل بالفعل فان كان محمودا به لم يكن
الوصف بصفة ذاتية جبلة جدا وان كان محمودا عليه لم يكن الوصف
بالجميل بازائه صفات ذاتية جدا مع ان الكل جدا واما جواز كونه
صفة للشيء فلانه اذا لم يكن صفة للشيء بل للنعمة يلزم ان لا يكون السلوب
الجبلة كعدم خلق موانع الاسلام والعبادات محمودا بها ومحمودا عليها
الابناء ويلها بالعدل اى بانصافه تعالى بتلك السلوب اوبناء ويلها بتلك
خلقها ويلزم ان لا يكون مثل قولنا بحمد الله على هذه الاموال جدا
الابناء ولا محذوف المضاف اى على انعام هذه الاموال وكذا قولنا بحمد الله

على الايمان والاسلام لانها لبسا من اوصاف المحمود مع ان هذه التأويلات
تكلفات وايضا يلزم ان لا يكون الله تعالى مستحقا للحمد لاجل ذاته بل
لاجل صفاته مع ان الزمخشري والمص صرحا بخلافه كما عرفت اللهم
الا ان يكون الاستحقاق الذاتى بمعنى الاستحقاق لاجل الصفات الذاتية
والاستحقاق الفعلى بمعنى الاستحقاق لاجل فعله فمح يجوز جعله صفة
للنعمت الشامل للصفات الذاتية والنعوية والحق ان الاستحقاق الذاتى
فى كلام الزمخشري وغيره من المعتزلة والحكماء القائلين بكون صفات
الواجب تعالى عين الذات بمعنى الاستحقاق لاجل الذات من حيث هي
هي فيجوز كونه صفة للشيء بل يجب وبهذا عرفت ان منع الصغرى
بالسندين المذكورين منع قوى يعسر اندفاعه ومن غفل عما ذكرنا قال
ما قال نعم يمكن ان يقال ان المص والش انما جعلاه صفة للفعل بقرينة
ان الحمد اخص من المدح لامرادفله وعلى تقدير كونه صفة للنعمة او للشيء
يلزم الترادف بينهما وهو بط فيندفع المنعان ولذا بادر الى التسليم قوله
فلا نسلم ان الفعل انما هو آه منع لكبرى القياس الغير المتعارف بعد منع
صغراه فعلى هذا كان الاظهر ان يقول لان كل فعل بالاختيارى الا الش منع
الحصر الذى يستلزمه كلية الكبرى فلا يرد عليه ان منع الحصر منع مقدمة
غير ملزمة اذ لا حصر فى كلام الش ثم نقول يرد على كبرى القياس
المتعارف منع مستندا باننا اذا قلنا جاءنى رجل عالم فالمراد بالعالم معناه
الحقيقى الشامل للرجل والمملك كما ان المراد بالرجل معناه الحقيقى الشامل
للعالم والجاهل واپس المراد من شيء منهما خصوصية لرجل العالم
والا كان مجازا من ذكر العام وارادة الخاص المعين بلا قرينة صارفة
لاختصاص مجموع القيد والمقيد من حيث المجموع به فذلك المجموع دال
عليه من غير احتياج الى تجوز فى شيء منهما فلانم ان كل ما هو صفة
للاختيارى براديه الاختيارى فالصواب ان يقال والمراد بالجميل متحقق
فى ضمن الاختيارى لانه صفة للفعل الا ان يحمل عليه او على انه صفة للفعل

في الاصل ثم ترك الفعل الموصوف نسبيا واقيم صفته مقامه فح
يراد بالجميل قسم الاختباري مجازا هذا الذي ذكرناه هو المطابق لكلام
المحشي حيث جعله صفة للنعمة المقدرة نارة او الشيء المقدرة اخرى اذ اللفظ
انه حل الصفة في كلام الش على معنى النعمة الخوى ثم جوز كونه نعمة
للنعمة المقدرة او الشيء المقدرة واما ما ذكره بعض المحققين ههنا من ان الضمير
في قوله لانه صفة للفعل عائد الى المراد بالجميل وتقر بالدليل هكذا لان
المراد بالجميل صفة للفعل اي متحد معه على نحو اتحاد الاسود بالجسم
وكل ما هو صفة للفعل اختياري فالمراد بالجميل اختياري فلا حاجة ههنا
الى قياسين متعارف وغير متعارف كما هوهم الخلق الى مع حل الصفة على معنى
المتحد المذكور ففيه نظر لانه يستلزم استدراك قيد الصفة اذ يكفي ح
ان يقال لان المراد بالجميل فعل وكل فعل اختياري فالمراد بالجميل اختياري
نعم يرد على الخلق قوله يجوز ان يكون بالايجاب آه الظان مراده
من الايجاب ما يقابل الاختياري بالمعنى الاخص وهو اعم من الايجاب
بالذات كما زعمه الحكماء في افعال الله تعالى ومن الايجاب بالغير كما زعمه الجبرية
في افعال العباد والمعتزلة في بعض افعاله تعالى وهو ايجاد الاصم فان
قلت كيف يقول الحكماء بوجوب افعاله تعالى بالذات بمعنى ان ذاته
تعالى يقتضي تلك الافعال مع ان بعض افعاله تعالى ليس بازلي بداهة كخلق
الحوادث ولو كان جميع افعاله تعالى ازلية لكان الحوادث قديمة لا متاع انفكاك
اللازم عن الملزوم في وقت تماثلت زعموا ان قبض الفيض مشروط
بتمام استعداد القابل لذلك الفيض فعدم خلق الحوادث في الازل ليس
لجمل الفاعل بل لنقصان استعداد القابل وانما يتم ذلك الاستعداد يوما
فيوما بتأثيرات الكواكب الدوارة بحركات الافلاك كالعالم العنصري
في جوف الفلك الاسفل اي فلك القمر وذلك لا ينافي وجوب الافعال لذات
الواجب تعالى اذا تم الاستعداد وانما حكموا بالوجوب ح وبلا متاع
قبله زعموا منهم ان الفيض على غير المستعد التام سفة ومنعه عن المستعد

اتمام لجمل وكل من الجمل والسفة صفة نقصان تستحيل في حقه تعالى لكن
مرادهم من الاستعداد التام الموجب للقبض اعم من الامكان الذاتي ومن
الامكان الاستعدادي فان من الممكنات عندهم ما يكون امكانه الذاتي كافيا
في وجوده كالعقول والافلاك والاجناس العنصرية ومنها ما لا يكون
امكانه الذاتي كافيا في وجوده بل يحتاج الى تمام امكانه الاستعدادي
كاشخاص المركبات العنصرية وكما نواعنها على قول ومن ههنا النسخ
ان افعاله تعالى عند الحكماء على قسمين قسم زلي وقسم لا يزلي وكل
من القسمين واجب بالذات على زعمهم فالمراد من هذا السند تجوز كون
الفعل بالايجاب في ضمن كلا قسمي افعال الواجب تعالى على مذهب
الحكماء وفي ضمن القسم الثاني من افعاله تعالى على مذهب المعتزلة
وفي ضمن افعال العباد بالنسبة اليهم على مذهب الجبرية بناء على ان الايجاب
المقابل للاختياري بالمعنى الاخص اعم من الايجاب بالذات ومن الايجاب
بالغير كما لا يخفى واعلم ان الامام فخر الدين الرازي اجاب عن المنع الذي
اورده المحشي ههنا بان اهل اللغة لا يطلقون الفعل على ما كان بالايجاب
بل على ما كان بالارادة والاختيار بالمعنى الاخص لانهم لا يجعلون النار
فاعلة لاحراقها ولا الماء فاعلة لتبرده ومنعه المحقق الطوسي مستندا بان
اهل اللغة انما يفسروه باحداث شيء ما وايده بقول بعض اطباء اهل اللغة
توقفه اول البرد وتلقوا باخبره فانه يفعل بايديكم ما يفعل بايديكم ثم قال
فاذا جاز ان يقال فعل البرد فلم لا يجوز ان يقال فعل بغير ارادة ومن ادعى
المجاز فعليه الدليل انتهى وكلام المحشي ههنا وفيما بعد مبني على ما ذهب
اليه الطوسي هذا ونحن نقول والحق ان الاول تفريط والثاني افراط
وخير الاوراسطها وهوان اهل اللغة انما يطلقونه على ما كان مسبوقا
بالمشية ولو كان انتزاعية كما في افعاله تعالى عند الحكماء والمعتزلة
او صورته كما في افعال العباد عند الجبرية كما في اشير اليه فالفعل اللازم
بجامع الايجاب ولا يشمل الايجاب بدون المشية اما عدم شموله فلان اهل

اللغة لا يجوز الساقط من السقف فاعلا لسقوطه بداهة واما مجامعته
فلان اهل اللغة العربية مبتدأ من اولاد اسمعيل عم مستمر الى آخر الزمان
ولا يجوز العقل اتفاق جميعهم على رأى واحد بل الظ ان بعضهم حكيم
معتقد بايجاب الله تعالى في افعاله وبعضهم متكلم جبرى يعتقد اضطرار
العباد في افعالهم وغير ذلك مما لا يحصى نعم قد يطلق مجازا على ما يعم
الاضطرارى الغير المسبوق بالمشية قوله الا ان يبنى الكلام على
مذهب المتكلمين آه لا يخفى ان هذا الجواب مبنى على جعل التعريف المذكور
مخصوصا بالمتكلمين بناء على كون التهذيب من علم الكلام والجواب الا ترى
مبنى على جعله مشتركا بينهم وبين غيرهم بناء على ان من غيرهم من
يعرف الحمد اللغوى بذلك التعريف كما يشير اليه في هذا الجواب اثبات المقدمة
المدة: تخريج كل من الدليل والمدعى بان يقال المراد ان مراد المعروف
الذى هو من المتكلمين بالحميل هو الاختيارى لانه صفة الفعل والفعل
اختيارى اى عنده وعلى اعتقاده وان لم يكن اختياريا في الواقع فعلى
هذا تكون تلك الكبرى قطعية لا تقبل النكاح المذكور لان كون كل فعل اختياريا
عند المتكلمين واضح من كتبهم وهذا القدر كاف هنا لان الغرض اثبات
مرادهم بالحميل ووضوح مذهبهم كاف في اثبات مرادهم بالحميل ووضوح
مذهبهم كاف ولولم يكن مطابقا للواقع فلا يرد عليه ان مجرد البناء المذكور
لا يدفع هذا المنع بل لابد من ايراد ما ذكره المتكلمون في بيان تلك الكبرى لان المانع
يجوز ان يكون من مذهب آخر ولو سلم فيجوز اسناده بخلاف مذهب ولذا قيل
لامذهب المانع الا ترى من ان هذا المنع انما كان مستندا الى مذهب الحكماء
والجبرية والمعتزلة فلا يقع المانع بمجرد بيان ابناء الكلام على مذهب
المتكلمين ببنى كلامه هو ان الظ من الفريقين المذكورين في الجواب الا ترى
هما المتكلمون والحكماء والمتكلمون المقابيل الحكماء شامل لجميع الفرق
الاسلامية ومنهم المعتزلة والجبرية القائلين بايجاب الافعال فلا يكون
الجواب حاسما بالنسبة اليهما الا ان يحمل المتكلمون ههنا على المعتد بهم وهم

الاشاعرة فيدرجان في فريق الحكماء لتسكهم ما يابا بالهم في كثير من المناجس
ولك ان تحمل الفريقين على الذين كانوا في طرفي النسبة هذه الكبرى قوله
او ياد بالاختيار كون الفاعل اه تحقيق هذا المقام يقتضى بسطافى الكلام اعلم
ان للاختيار عندهم معنيين احدهما المعنى الاخص المتبادر عند الاطلاق
وهو المفسر بصحة الفعل والترك والمراد من الصحة الامكان الخاص الوقوع
المفسر بسلب مطلق الوجوب عن الطرفين سواء كان وجوبا بالذات
او بالغير فالمعنى هو ان لا يكون شئ من طرفي الفعل والترك واجبا
للفاعل للذات الفاعل ولا لامر خارج عنه وهذا المعنى اثبتته الاشاعرة
في الواجب تعالى بالنسبة الى جميع افعاله المسبوقه بالمشية والارادة
وفي العباد بالنسبة الى افعالهم المسبوقه ايضا فمن اكره بالقتل على القتل
فهو مختار في كل من القتلين عندهم بخلاف المنوع عن الفعل بالحبس
والامساك فان عدم قتله واجب لامر خارج هو الحبس ونفاه الحكماء
عن الواجب تعالى بالنسبة الى جميع افعاله حيث زعموا ان مشيته تعالى
ايجاد مام استعداد له لكونه فيض وجودا لازم لذاته تعالى وكلزوم العلم
وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما وان ايجاد العالم على
النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلقه عنه زعماء منهم انه الكمال انعام
وان الاختيار بالمعنى الاخص صفة نقصان واثبتوه في العباد بالنسبة
افعالهم المسبوقه كما ذكره الشارح الجديد للتجريد والجبرية على عكس
ما عليه الحكماء حيث اثبتوه في الواجب تعالى ونفوه عن العباد ولذا
ذهبوا الى حدوث العالم مع رعاية قاعدة العدل في تعذيب المجبورين
واثبتهم واثبتته المعتزلة في العباد بالنسبة الى جميع افعالهم المسبوقه
وفي الواجب تعالى بالنسبة الى بعض افعاله تعالى كاحداث العالم ونفوه
عنه بالنسبة الى بعض الآخر كما يجاب خلق الاصلح عليه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فقد ثبت ان اثبات هذا المعنى في الواجب تعالى وغيره بالنسبة
الى جميع افعالهم مخصوص بالاشاعرة لا متفق عليه بين الفريقين

وثانيهما المعنى الاعم المفسر يكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اي كون الفاعل بالنسبة الى الفعل الشامل للترك بحيث ان شأ صدور ذلك الفعل عند صدر عنه وان لم يشأ صدوره لم يصدر لا بحيث ان شاء صدر وان لم يشأ صدر كما في صدور الصفات الذاتية عن ذات الواجب على مذهب المتكلمين وكما في صدور ترك الابداح المحال عنه تعالى فانه تعالى ليس مختار بالنسبة اليه بشئ من المعنيين فالاختيار بهذا المعنى لا يتحقق في الفاعل بالنسبة الى ما لم يكن صدوره مسبوقا بالمشية وانما يتحقق فيه بالنسبة الى ما كان صدوره مسبوقا بهما سواء كان ذلك المصدور المسبوق واجبا لذات الفاعل كما في افعاله تعالى على زعم الحكماء او واجبا بالغير كما في افعال العباد عند الجبرية وان كان ممتنعاً بالغير كما في قتل المنوع او لم يكن واجبا ولا ممتنعاً للذات الفاعل ولا لامر خارج كما في افعال الواجب تعالى والعباد عند الاشاعرة وذلك لان هذا التعريف انما يصدق على حال الفاعل بالنسبة الى المصدور المسبوق بالمشية لا بالنسبة الى غيره اما الثاني فلا تعرف واما الاول فلان الشرطيتين المذكورتين ليستا كليتين والا يخرج اختيار العباد ضرورة ان لبس العباد كلما شاء فعل على شئ من المذاهب والاتفاقيتين جزئيتين والا يخرج اختيار الواجب تعالى على جميع المذاهب لان الاتفاقات مشروطة بعدم اللزوم لانها غير مشروطة باللزوم والا كانت اعم من اللزومية لا مغالبة لها وهو فاسد وفعل الواجب تعالى لازم لمشية لزوما كلياً عند الكل وان لم يكن لازماً لذاته تعالى عند الاشاعرة لان تخلف المراد عن ارادة المريد اما لعدم القدرة او الممانعة الغبر وكل منهما يستلزم النجس والجهل بعدم حصول المراد بعد الارادة والكل محال في حقه تعالى وايضا صدق الاتفاقيات بصدق الاطراف فلو جلتا على الاتفاقيتين لم يصدق على فرد اصلا والالزام اجتماع مشية الفاعل اياه وعدم مشيته وفعاله وعدم فعله معا

وهو اجتماع البعد التقيضين فتعين انهما مهملان متحققتان في ضمن اللزوميتين الجزئيتين وهما صادقتان على جميع المذاهب في حقه تعالى بالنسبة الى جميع افعال المسبوق بالمشية اصدقهما كليتين في حقه تعالى على كل مذهب او الكلية اخص من الجزئية ومستلزما لها المعاصدق الكلية الاولى قلنا عرفت من استحالة تخلف مراده تعالى عن ارادته واما صدق الكلية الثانية فلان المشية هو ترجيح احد طرفي الممكن واذا اتى الترجيح اتى الفعل قطعاً والالزام رجحان وجود الفعل على عدمه من غير مرجح وهو بط بالاتفاق بين الفريقين وبيان الكلية بهذا مشترك بين المذاهب واما بيان صدقها على مذهب الحكماء خاصة فهو ان مشية الواجب تعالى لما كان وجودا مستلزما لوجود الشئ استحالة تعلفها بغير المستعد التام وعدم تعلفها بالمستعد التام لما زعموا السفة او الجمل المحالين في حقه تعالى فكما شاء الواجب تعالى شئنا يلزمه ان يكون ذلك الشئ مستعدا تاما وكل ما كان كذلك يلزمه ان يفعل فينتج اللزومية الكلية الاولى وكل ما لم يشأ لم يكن ذلك الشئ مستعدا وكل ما لم يكن مستعدا يلزمه ان لا يفعل فينتج اللزومية الكلية الثانية فقد صدقت الكليتان معا في حقه تعالى بالنسبة الى كل فعل من افعاله الممكنة على جميع المذاهب بناء على ان صدق الشرطيات اللزومية لا يتوقف على صدق الاطراف لكن مقدمة الشرطية الاولى واجب الصدق دائما ومقدم الثانية ممتنع الصدق دائما على مذهب الحكماء اذ لا يتحقق الاختيار بهذا المعنى في الافعال الممكنة له تعالى منحصرة عندهم في الافعال الواجبة بالذات وكل منهما ممكن الصدق والكذب عند الاشاعرة فكما ان هاتين اللزوميتين الجزئيتين صادقتان في حقه تعالى على جميع المذاهب كذلك هما صادقتان في حق كل عبد بالنسبة الى فعله الممكن له بالامكان الذاتي وان لم يفعله ابدا باختياره بالمعنى الاول او امتناعه لامر خارج لان مشيتهم وكذا عدم مشيتهم فعلا يمكن مجامعته مع مشية الواجب تعالى

قوله يمكن مجامعته مع مشية الواجب اما على مذهب التجزيين فقط واما على مذهب الحكماء فلان مشية العبد يمكن ان يكون عند حصول الاستعداد التام كما يمكن عند عدم الحصول فتأمل

عدم صدوره عنه فعلى تقدير وقوعهما على هذا الوضع الممكن الاجتماع مع
المقدم يلزم صدور الفعل عنهم في الاول وعدم صدوره في الثاني لثلاث
يلزم تخلف مراد الواجب تعالى عن ارادته العلية فان قلت لو كان
الاختيار بالمعنى الاعم عبارة عن مجرد كون الفاعل بحيث يصدق
في حقه تعها فان الجزئيين معا لكان الواجب تعالى مختارا في إيجاد
المتنع بالذات لصدق الكليتين في حقه تعالى بالنسبة اليه على جميع
المذاهب بعين ما ذكرتم في بيانها اذ نقول يستحيل تعلق مشيئة تعالى
بغير الممكن عند الكل فلو فرض تعلقها بإيجاد المتنع بالذات يلزم ان يكون
ممكنا مشيئا فيلزم صدوره لثلاث يلزم التخلف فكما شاء يلزم صدوره عنه
تعالى وكلام يشأني على امتناعه الذاتي فيلزم ان لا يصدر بل لكان جميع
الاشياء مختاره الافعال والاثار الممكنة لهم او المتتعة كاللؤلؤ في صفاتها
والنار في حرارتها والماء في برودتها لصدق الجزئيين في حق الكل بعين
ما ذكرتم في بيانها ايضا قلت الملازمة ممنوعة اذ المبادر من الفاعل
الموصوف بهذه الخيثة ان يكون من ذوى الارادة والشعور فيخرج غيرهم
ومن الفعل الذي نسب ذلك الفاعل اليه الفعل الممكن له كإيجاد
المستعد وترك غير المستعد على زعم الحكماء فيخرج الفعل المتنع بالذات
كإيجاد المتنع بالذات عند الكل وكإيجاد غير المستعد وترك المستعد
على زعمهم ومن الخيثة المذكورة ان يكون فعله على تقدير وقوعه مرتباً
على مشيئته لانهم جعلوا المشيئة في هذا التعريف مدار للفعل وجودا وعدما
وذلك الدليل مترتبة عليها فيخرج بها افعالهم الاضطرابية الغير
المرتتبة على المشيئة كسقوط العبد من السقف من غير شعور وارادة
فاذا كان الاختيار بالمعنى الاعم عبارة عن كون ذلك الفاعل بالنسبة
الى فعله الممكن بحيث يترتب فعله على مشيئته ويدور عليها وجودا وعدما
لم يلزم شيء من ذلك وهذا يعلم ان هذا المعنى انما يتحقق فيما كان لصدوره
مسبقا بالمشيئة سواء كانت صفة حقيقية للفاعل كما يقول به الاشاعرة

قوله اذ نقول الخ هذا البيان
مشارك واما البيان المخصوص
بمذهب الحكماء فهو عين ما سلف
من غير فرق أصلا

في افعال الواجب وغيره او صورية كما يقول به الجبرية في افعال العباد
اذ لا ينكرون المشيئة الصورية البديهة او اعتبارية او انتزاعية محضة
كما يقول به المعتزلة والحكماء في افعاله تعالى حيث قالوا يكون صفاته
تعالى عين ذاته فلاختيار بهذا المعنى لا يجتمع الايجاب الغير المسبوق
بالمشيئة كما في ايجاب الذات صفاته تعالى على مذهب الاشاعرة وانما
يجتمع الايجاب المسبوق كما في ايجاب الواجب تعالى افعاله على زعم الحكماء
واما ما زعمه المحشي وتبعد بعض المحققين ههنا من انه مجامع لمطلق الايجاب
وانه تعالى مختار في صفاته الذاتية على مذهب المتكلمين كما يأتي في القول الثاني
ففيه نظر من وجوه اما اولها فلان المعنى الاعم لو كان مجامعا لمطلق الايجاب
كان الفعل عبارة عن افادة الوجود مطلقا سواء كانت بطريق الايجاب
او بطريق الاختيار وسواء كانت مسبوقة بالنسبة او لا وذلك ظاهر فيلزم
ان يكون كل ماهية مختارة بهذا المعنى في جميع لوازمها وعوارضها المستندة
اليها من غير مشيئة كحرارة النار وصفاء اللؤلؤ فعلى هذا الجواب يلزم ان يكون
وصف النار بكونها طبخة لاطعمة الناس على حرارتها ومدح اللؤلؤ
على صفاتها جدا وهو مع كونه باطلا في نفسه يستلزم وقوع المص والشارح
فيما هو با عنه بتخصيص الجميل بالاختيارى من الترادف بين الحمد
والمدح نعم وصف الجوسي النار حمد لها لكنه يزعم انها فاعلة
مختارة بالمشيئة والارادة وايضا يلزم ان يكون لكل صفة فعلا
فيبطل ما تقدم منه من تجويز كون الجميل صفة للنعت دون الفعل لا يقال
انما يلزم المحذور ان لو كانت تلك الماهيات الممكنات مقبدة اوجود تلك
اللازم والاثار وليس كذلك بل الكل صادر عن الواجب تعالى مخلوق له
عند تحقيق الحكماء والمتكلمين لاننا نقول لكنها صادرة عن طبائع تلك الماهيات
في مشهور الحكماء وعند الطبايعية منهم والغرض اثبات معنى متفق عليه
بين الكل فيتوجه ما ذكرنا بناء على مذهبهم ولو سلم ان المراد هو المعتد بهم
في الجملة فيخرج الجبرية ايضا فان كان الفعل والفاعل في هذا المعنى

عبارة عن افادة الوجود حقيقة فكما يخرج تلك الماهيات بالنسبة الى تلك
الذوات والاثار بقيد الاخر يخرج العباد بالنسبة الى افعالهم الاختيارية
على مذهب الاشاعرة وتحقيق الحكماء لان العباد لم يوجدوا افعالهم
ولم ينفيدوا وجودها عند هذين الفريقين وانما افاده الواجب تعالى عندهما
وان كانتا عبارتين عن مطلق الارادة حقيقة كانت اوصورة وظاهرا كما يؤيده
ما نقلناه عن المحقق الطوسي من نسبة الفعل الى البرد يتوجه ما ذكرناه
الا ان يحمل على المشية المتحصرة في قسمي افادة الوجوب حقيقة وكسب
تلك الافادة بصرف الارادة سواء كانت تلك الافادة بالاجحاب الغير
المسبوق بها كافي افعال الواجب تعالى على مذهب الحكماء او بالاختيار
كافي جميع الافعال الاختيارية للواجب تعالى عند الاشاعرة والعباد ايضا
عند المعتزلة وذلك الحمل هو الحق ههنا وان كان بطريق المجاز بناء
على ان الفعل حقيقة في الاحداث كما سبق وامانا فلان كون الواجب
تعالى مختارا بهذا المعنى في صفاته الذاتية عند الاشاعرة بقطع لان الفعل
والفاعلية المأخوذتين فيه ان جملا على ما هو مسبوق بالمشية فقط فالواجب
تعالى لا يكون فاعلا لتلك الصفات بهذا المعنى لان تعلق المشية بنفسها
وبما تتوقف هي عليها من صفة الحياة والعلم والقدرة يستلزم الدور
او التسلسل المحالين ضرورة كما تقرر في محله واذا لم يكن ان يكون الواجب
تعالى فاعلا لها بهذا المعنى فيخرج بالنسبة اليها بقيد الفاعل وان جملا
على ما هو اعم من ان يكون مسبوqa بالمشية اولا فصدق الشرطية الثانية
في حقه تعالى بالنسبة الى تلك الصفات باطل قطعا اذ لا استحالة في وجود
تلك الصفات بالاجساد المسبوق بتعلق المشية كما عرفت فتلك الصفات
لم تعلق بها المشية بالضرورة من الازل الى الابد ولو صدقت لازمية
الثانية يلزم عدم صدورها عن الذات في بعض تلك الاوقات وذلك واضح
لزوما وبطلانا بل الحق انه تعالى ليس بمختار فيها بهذا المعنى ايضا صدورها
عن الذات شاء اولا يشاء ولا يلزم من عدم المشية مشية العدم ليلزم تخالف

المراد

المراد عن الارادة الواجب تعالى ولا عدم وجود الصفات لان انتفاء المشية
انما يوجب عدم الامور المتوقفة عليها واما حديث الاستعداد وعدم
الاستعداد فباطل عند الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات وامانا فلان
فلان هذا المعنى لو كان شاه لا بالاجباب الغير المسبوق بالمشية لم يكن لتعلق
الفعل الواجب بالنسبة معنى ولهم اذ قال المحقق الطوسي مراد الحكماء
من لزوم الافعال لذاته تعالى لزوما له من غير قصد وشعور كل يوم الحرارة
لنار حتى يتوجه عليهم ما اورده الامام الفخر الرازي من لزوم الاضطراب
الموجب للتقييد المتنافي للكمال التام الذي هو الاطلاق وعدم التقييد بشيء
اصلا بل مرادهم لزومها كلزوم الاطعام للجواد عند رؤية من
اشرف على الموت من الجوع نعم ذلك الجواد المحتاج في الجملة يتصور
منه البخل ويجوز العمل انفكاك الانعام عنه ولا يجوز عمن يستحيل البخل
منه ولا يخفى ان لتعلق بهذا المعنى بالمشية وجهها وجهها واما رابعا
فلانه لو كان مجامعا لمطلق الاجباب لما اخذوا الشرطية الثانية اظهر
انها مستدركة خ واما خامسا فلانه لو كان كذلك لما عدلوا عن تفسيره
بصفة الفعل والترك على ان يكون الصفة بمعنى الامكان العام لانه احصر
واوضح ووافق بالمعنى الاخص وادل على كونه اعم مطلقا من المعنى الاول
كما لا يخفى على اولى النهى قوله لكونه متفقا عليه آه علة الارادة
واشارة الى ان تلك الارادة وان كانت بعيدة من جهة اللفظ لكنها
قريبة من جهة المعنى اذ اللفظ ان التعريف لاهل اللغة ففهم المتكلم
والحكيم وقد عرفت تحقيق هذا المعنى في الواجب تعالى وغيره على جميع
المذاهب ثم انهم ربما يقيدون الشرطية الاولى باستثناء مقدمها حيث
يقولون لكنه يشاء بالضرورة وبفعل بالضرورة وأشار المحشي ههنا
الى ان ذلك الاستثناء بالنظر الى اختيار الواجب تعالى عند الحكماء
واذا حذف الاستثناء المذكور بقي معنى مشترك بين الواجب تعالى وغيره
بالاتفاق بين الفريقين فاقتل اشراك الاختيار بهذا المعنى بين الفريقين انما

قوله ولا يلزم آه جواب ثبوتهم
ولا عدم وجود الصفات آه جواب
كما سبق من بيان الشرطية الثانية
بناء على جميع المذاهب وقوله واما
حديث الاستعداد آه جواب عما سبق
ايضا من بيانها بناء على مذهب
الحكماء تأمل

هو في مجرد اللفظ لا بحسب المعنى وهم قوله لا كونه بحيث يصح آه
فدعرت تفصيل معناه وان المراد من الصحة الامكان الخاص الوقوعي
فان قلت كيف اثبت الاشاعة في افعال الواجب تعالى وغيره مع ان كل
فعل ممكن عندهم ان تعلق العلم والارادة الازليين بوجوده فهو واجب
بالغير الذي هو ذلك التعلق والا فهو ممتنع بالغير ولا يجوز تخلف المعلوم
عن العلم الازلي كخلف المراد عن الارادة الازلية قلت غاية ذلك لزوم
وجوده لذلك التعلق ووجوبه له ولزوم عدمه لعدم التعلق ووجوبه له
وذلك لا يوجب وجوب الوجود والعدم في نفسها بل يلزم انتفاء الامكان
المذكور في جميع الافعال في نفسها وذلك لانه تعالى عالم في الازل وتابعه
الارادة الازلية بالضرورة وتعلقها بان يفعل الله تعالى شيئا باختياره فيما
لا يزال وان يتركه فيه باختياره ايضا اما وحده او بضميمة اختيار العبد
وذلك محقق للاختيار لا مزيل له نعم لو فرض وقوع خلاف المعلوم
لزم الجهل المحال في حقه تعالى لكنه انما يفيد ضرورة الافعال
بشرط وقوعها وضرورة عدمها بشرط عدمها وهي ضرورة بشرط
المحمول وذلك لانهما استحالة تعلق العلم الواجب بخلاف الواقع فلا يتعلق
بالاشياء في الازل بشرط وقوعها فيما لا يزال فقولك لو لم يقع معلوم الله تعالى
بمثلة ان تقول لو لم يقع الواقع فتأمل بقي ههنا بحث هو ان نفس المشية
والاختيار الذي هو الترجيح الواجب والممكن وان كان فعلا فلا يصح
القول بان كل فعل بالاختيار باحد المعنيين لانه لا يكون بالاختيار الذي هو
نفسه لاستحالة سببية الشيء لنفسه ولا بما هو غيره والالدار او تسلسل
وان لم يكن فعلا بطل جعل الجبل صفة للفعل في التعريف لانه يخرج الحمد
على نفس المشية والاختيار عن التعريف والجواب انه ان اردتم الاختيار
بمعنى الامكان كما هو المراد ههنا تختار الشق الثاني ولا محذور لان الامكان
الخاص يستوي لنسبة الى طرف الفعل والترك فلا يكون سببا للحمد
ولا محجورا عليه والامكان العام بالطريق الاولى فلا محذور في التقييد بقيد

الفعل وان اردتم الاختيار بمعنى الترجيح كما هو قد يستعمل فيه تختار
الشق الاول ولا محذور ايضا لانه حاصل بالاختيار بمعنى الامكان وملا بس
له ولا تسلسل لا من جهة الاختيار بمعنى الامكان لان غرض ذلك الامكان
ليس مسبوقا بامكان آخر وهو ظ ولا من جهة الاختيار بمعنى الترجيح
الذي هو الفعل القلي بالنسبة اليها حاصل بذاته لا مسبوق بترجيح آخر مثله
وان كان مسبوقا بالاختيار بمعنى الامكان لانه لو كان مسبوقا بترجيح آخر
لما وقع ترجيح اصلا لاستلزامه تسلسل الترجيحات وايضا عدم تضائق
الترجيحات معلوم بالوجدان فترجيح الترجيح عين ذلك الترجيح واما المشية
فليست عين الترجيح بل هي صفة توجب احد طرفي الفعل والترك فان
اردتم بها نفس تلك الصفة تختار الثاني ولا محذور اذ لا يكون محمودا عليها
الا باعتبار لازمها الذي هو الترجيح وان اردتم بها الترجيح فقد عرفت
جوابه قوله ويدعى التبادر آه ههنا نسختان بالواو او اصلة وباء
الفاصلة فعلى الاول يكون تشبيها للجوابين بناء على انهما لما كان اثباتا للمقدمة
الممة بالتحريز امكن للسائل ان يعود بمنع الابتداء ومنع ارادة المعنى الاعم
لاجل كونه متفقا عليه فاحتاج الى دفعها بادعاء التبادر على تقدير الجواب
الاول بان الظ كونه كلام الش في هذا الكتاب مبنيا على مذهب المتكلمين
وعلى تقدير الثاني بان الظ ان هذا التعريف لاهل اللغة ففهم المتكلم والحكيم
وانما احتاج الى هذا الادعاء لان اثبات الم لا قبل من ان يكون بامارة ظنية
وقوله وعلى التقديرين ح عبارة عن الجوابين وانت خير بان التبادر بين
متعارضين ولذا اتى بلفظ الادعاء وعلى الثاني يحتمل الوجهين الاول
ما قيل جواب آخر عن منع الصغرى والكبرى على ان يكون التقديران
عبارتين عنهما وليس بشيء لان التريديد يقتضى سبق جواب اخر عنهما
مع انه لم يسبق الجواب عن منع الصغرى الا مجرد التسليم وايضا دفع المنع
المذكور عن الكبرى بمجرد ادعاء التبادر فيهما مما لا وجه له كما ان حمل
التقديرين على المقدمتين المذكورتين مما لا معنى له لانهما واقعتان في ادعاء

المستدل لامفروضتان والثاني ما قبل جواب ثالث عن منع الكبرى
والتقديران عبارة عن معنى الاختيار والمعنى الا ان يجاب عنه باخذ الجوابين
او يدعى التبادر في الكبرى على كل تقدير من اراد في المعنيين للاختيار
وفيه ايضا ما عرفت من ان منع الكبرى لا يندفع بمجرد دعوى التبادر فيها
اللهم الا ان يحمل على ان المدعى ههنا ظني والكبرى ايضا مظنونة فيكون
معلومة بالعلم المناسب المظن فلا يكون منعها موجهها في قانون المناظرة
وايس المراد ان الفعل متبادر في ضمن افراد الاختيارية فانه ان كان
تخصيصا للاوسط في الكبرى ببعض افراده فلا يكرر الاوسط والا كان
منافيا لصدق الكبرى الكلية ويرد على كلا الوجهين ان الجوابين الاولين
عن منع الكبرى يحتاجان الى دعوى التبادر لا محالة لما عرفت ان الاثبات
لا يقل من ان تكون بامارة ظنية فلا يصح مقابلة لهما فالحق هي النسخة
الاولى قوله واعله لهذا اي لاجل ورود المنع على كل من المقدستين
وعدم اندفاع الاول واحتياج اندفاع الثاني الى ادعاء محض لم يلزمه
نفسه بل نقله عن المص لانه كاف في شرح كلامه وقوله فليتأمل اما
اشارة الى اندفاع منع الصغرى بشبهة وجوب كون المحمود عليه فعلا
اختياريا او الى ما ذكرنا من ان حل الاختيارى على المعنى الاعم يكون
جوابا عن كل من المعنيين بناء على انه يستلزم ان يكون كل صفة فعلا او الى انه
على هذا يلزم المهروب عنه من الترادف بين الحمد والمدح قوله
يستلزم ان لا يكون ثناء الله تعالى اضافة الثناء من اضافة المصدر الى المفعول
وفاعله المحذوف اما المخلوق فقط ان خص الحمد اللاغوى باللسان او اعم من
الخالق والمخلوق ان لم يخص ولا يقدح فيه عبارة الثناء لانه الاثبات بما يشعر
بانعظ بيم سواء كان بالكلام اللفظي او النفسى كما في قوله عليه السلام
لا احصى ثناء عليك انت ~~ك~~ انتيت على نفسك وادعاء التجوز
والمشاكلة يحتاج الى دليل وما ذكره في الجمل من انه الكلام الجميل لا يكون
دليلا اذا الكلام اعم من النفسى كما في قول الاخطل واما تخصيصه باللسان

فلا وجدله كما في شجرة موسى عم ولم يتعرض بثناء العباد على صفاتهم
الذاتية لانه ليس بحمد في التحقيق اذ لا مدخل لهم فيها لا خلقا ولا كسبا
ولذا قالوا الحمد لزيد على شجاعته مثلا انما يكون جدا اذا اريد بالشجاعة
الفعل الاختيارى الذى هو الحوض في المهالك لا اذا اريد الملكة النفسية
مخلاف ثناء تعالى على صفاته الذاتية لما نقلنا عن صاحب الكشف
والمص من ان له تعالى استحقاقا ذاتيا للمحامد وقال بعض الافاضل المراد
من الاستحقاق الذاتى هو الاستحقاق لاجل الذات من حيث هو هو واولا لاجل
الصفات الذاتية ثم اقول وايضا يستلزم ان لا يكون ثناء الله تعالى
على السلوب الجميلة كعدم خلق الموانع عن الاسلام والعبادات مثلا جدا
لان الاعدام ازلية ولا شئ من الازلى باختيارى عند المتكلمين والجواب
ان عدم كون الاعدام اختيارية ممة وانما لا يكون اختيارية باعتبار الازل
لا باعتبار الاستمرار فيما لا يزال فان الله تعالى ان يخلقها في كل وقت ويزيل
العدم المستمر ولذا ذهب بعض اهل الاصول الى ان مدلول النهى هو
طلب عدم الفعل لا طلب التزك والكف لانه مقبور ايضا ثم يتوجه ذلك
على المص والشارح حيث جعلاه صفة للفعل ضرورة ان العدم ليس
بفعل ويمكن ان يدفع عنهما بان ما ذكره مبنى على ان امثال هذه الاعدام
ماولة بالتزك بل نقول انما يحتاج الى التأويل على ما ذهب اليه البعض
من ان الممكن في ذاته اولى بالعدم فيكون عدم الممكنات بعدم علة الوجود
واما على ما هو التحقيق ويذكره المص في قسم الكلام من ان الممكن في ذاته
كما لا يقتضى شيئا من الوجود والعدم ليس اولى بشئ منهما فهو في حاق
الوسط ولذا ابطالوا معنى الحدوث الذاتى فجرد عدم علة الوجود ليس
كافيا في عدمها بل لابد من الاعدام الذى هو التزك في كل وقت يمكن
ايجاده فلا حاجة الى التأويل اصلا لا يقال لما لم يكن للاعدام الاصلية
المحوادث بداية كان تلك الاعدام المستمرة من الازل الى وقت حدوثها واعدام
تلك الاعدام مقدرين فيبطل قولهم لا شئ مما كان مستبقا بالقصد

والاختيار بازلى نعم يجوز ان يكون الاعدام الطارئة بعد الوجود مقدورة
لانا نقول لا يلزم من كون اعدامه في كل وقت يمكن ايجاده فيه اختياريًا
كون الاعدام المستمرة من الازل اختيارية كما لا يلزم من كون كل يوم حادثًا
كون الزمان بجميع اجزائه حادثًا ولذا زعم الحكماء قدمه ويؤيد ما ذكرنا
قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحيينا اثنتين الآية فانه يدل على ان العدم
السابق بالاعدام ايضا وبه يندفع ما اورده الحكماء على المتكلمين من لزوم
التعطيل على تقدير حدوث العالم فتأمل في هذا المقام فانك لا تجد في صدور
الكرام قوله سواء كان عين ذاته آه فان قلت مامعنى كون الصفات
عين الذات مع انها ليست عينه بدهة قلب هذا بدهة الوهم لا بدهة
العقل لان الذهن ربما يتوهم الشئ الواحد ذاتا باعتبار وصفة قائمة به
باعتبار اخر فيحصل عنده شئان احدهما ذات والاخر صفة فيصف
احدهما بالآخر مع انها بحسب الخارج شئ واحد وان كانا شئين بحسب
الذهن الا يرى انك اذا قلت النار حارة فقد وصفت النار بالحرارة بناء
على ان الحار ما يصف بالحرارة واذا رجعت الى الخارج تجدها كذلك
فانك تجد في الخارج موجودين متغايرين احدهما النار التي هي الجسم
اللطيف وثانيهما الحرارة التي هي العرض والكيفية القائمة بها واما اذا قلت
حرارتها ايضا حارة وراجعت الى الخارج ولا تجد الامر الوصف كما قلت
على حقيقة بل تجد حرارتها حارة بذاتها لا بحرارة زائدة على ذاتها قائمة بها
على نحو زيادة الحرارة الاولى على النار لكن الذهن توهمها شئًا موصوفًا
بالحرارة كالنار ووصفها بحرارة اخرى انزعجها من ذات الحرارة الموصوفة
بمخلاف ما اذا وصف النار بها فانه انما اجدها من الحرارة الموجودة في الخارج
زائدة على النار فالحرارة التي تضمنها المحمول هي بحسب الخارج غير
الموضوع في القول الاول وعينه في القول الثاني ولذا لا تحمل الحرارة
على النار حل موطأة وتحمل حرارة الحرارة عليها فيقال حرارة الحرارة
عينها ومن هذا القبيل قول بعضهم وجود زيد شئ من الاعيان الموجودة

كنفس زيد لكن زيد موجود بوجوده ووجوده موجود بذاته لا بوجود
اخر زائد عليه ووجود الوجود عين الوجود قطعًا للتسلسل الملح والخص
الكلام ان الشئين المتغايرين في الذهن قد جعل الذهن احدهما صفة للآخر
ان كما متغايرين بحسب الخارج ايضا فالصفة هناك زائدة على الذات الموصوف
وتسمى صفة حقيقة وان لم يكونا كذلك بل كان احدهما عين الآخر بحسب
الخارج فالصفة هناك عين الذات الموصوف وتسمى صفة اعتبارية
وانزعاجية ونظيرها كثير جدا كالضياء المضي بذاته لا بضياء زائد على ذاته
كالقرب الاقرب والبعد الباعد وكذا البياض الابيض والسواد الاسود
فان الجسم ابيض بياض هو وصفه لكن بياضه ابيض بذاته لا بياض
آخر زائد على ذاته قائم به وقس عليه اذا تقرر هذا فاعلم ان جمهور
الاشاعرة ذهبوا الى ان صفاته تعالى الذاتية التي هي السبعة او الثمانية
من قبيل القسم الاول ولذا قالوا الله تعالى عالم بعلمه قادر بقدرته وهكذا
وذهب الحكماء والمعتزلة والشيعة الى ان جميع صفاته تعالى من قبيل
القسم الثاني ولذا قالوا الله تعالى حي بذاته وعالم بذاته وقادر بذاته
وهكذا فاشار المحشي بهذا التعميم الى ان هذا السؤال متوجه على جميع
المذاهب فان مثل قولنا الحمد لله الحي القيوم او العالم بجميع الاشياء
او الفادر على جميع الممكنات حمد عند الكل قوله وذلك لان
الاختياري آه هذا قياس مرتب من الشكل الثاني ينتج ما يستلزم الملازمة
في اصل الابراد وتقريره لو صح هذا القول لزم ان لا يكون ثناء الله تعالى
على صفاته الذاتية حمدا واللازم باطل قطعًا واما الملازمة فلانه كلما
لم يكن شئ من تلك الصفات اختياريه ثبت تلك الملازمة لكن لا شئ
من تلك الصفات باختياري لان كل اختياري ما صدر بالاختيار بالمعنى
الاخص ولا شئ من تلك الصفات بما صدر بالاختيار ينتج انه لا شئ
من الاختيار بشئ من تلك الصفات وينعكس الى المقدمة الاستثنائية
اما صغرى الشكل الثاني فظاهرة واما كبراه فقد بينها بقوله والا كانت

حادثه اى لو كان بعضها صادرة بالاختيار كان ذلك البعض حادثا واللازم
بط وكذا المزوم الذى هو تقيض تلك الكبرى فيثبت عينها اما بطلان
اللازم فلا سخالة قيام الحادث بذاته تعالى عند غير الكرامية ولا يعتد بهم
واما الملازمة فلانه لو كان بعضها صادرة بالاختيار كان ذلك البعض مسبوqa
بالقصد والاختيار وكل ما هو مسبوq بهما فحادث او وكلما كان مسبوq بهما
كان حادثا فينتج تلك الملازمة فقوله ضرورة ان ما كان مسبوqa اما عين
الكبرى او اشارة الى الكبرى الشرطية انضمن الجملة المذكورة بمعنى الشرطية
وان لم يدخل في خبرها الفاء ولما كان في تلك الكبرى نوع خفاء بناء على
ما تقرر في موضعه وذلك المتقرر هو ان تعلق القصد والاختيار بايجاد شئ
لا يمكن تحقيقه الا في آن معين من الزمان الممتد الى جانب الازل فذلك الشئ
ليس بموجود قبل هذا الان فيكون حادثا مسبوqa بالعدم سبقا زمانيا اذ لو لم يكن
ذلك التعلق في شئ من الالات المفروضة في ذلك الزمان لم يكونا متعلقين
به وهو خلاف المفروض اذ الكلام فيما كان مسبوqa بهما بخلاف اقتضاء
الذات صفاته بالايجاب قوله واجيب بان المراد من الاختيار ههنا
اعم من ان يكون اختياري اى فعلا اختياري او ما هو بمنزلة كما يدل عليه
قوله كما هو شأن بعض الافعال آه فلا يرد عليه انه ان اريد بالاختياري ما صدر
عن الفاعل الموصوف به باختياره فقط بمعنى انه ليس لاختيار غيره مدخل
فيه فيخرج جميع افعال العباد على مذهب الاشاعرة القائلين بان افعال
العباد يخلق الله تعالى ومشيته فيلزم خروج المحامد على افعالهم وان اريد
به ما صدر عنه بمدخلية اختياره وان كان لاختيار غيره مدخل فيه
فيدخل الملكات المكتسبة من ممارسة الافعال كملكاة الشجاعة والحفظ
والكتابة وان لم تدخل الملكات الجبلية الفطرية مع ان الثناء على الملكات
ولو مكتسبة ليس بمحمد والالبطل جعل الجبل صفة للفعل على ان الحق
ان الثناء عليها حمد وانها مندرجة في الفعل الاختياري المراد ههنا
اذ المراد من الفعل اعم من المعنى المصدرى والحاصل بالمصدر وتلك

الملكات مقدورة مكلف بها من جانب الشرع كسائر الافعال الاختيارية
مع ان التكليف يدور على القدرة والاختيار لكن ما نقله عن الش ههنا
من ان الثناء على الشجاعة انما يكون جدا اذا اريد بها الخوض في المهالك
يا اياه الا ان يتكلف بان يقال الخوض في كلامه ايضا اعم من المعنى المصدرى
والحاصل بالمصدر ليدخل الملكة المكتسبة بالخوض مرة بعد اخرى
فليتأمل ثم ان هذا الجواب منع الملازمة القائلة بانه كلما لم يكن شئ من تلك
الصفات صادرة بالاختيار لزم الاستلزام المذكور وانما يلزم لو اريد
بالاختياري ما هو الحقيقي اى ما صدر بالاختيار وهو مما لجواز ان يراد الا اعم
منه ومما هو بمنزلة قوله او بمنزلة الاختياري آه اى بمنزلة جنس
الاختياري المراد اذ لا يجوز تخصيص الاختياري ببعض افراده فالمراد
الجنس وذلك الجنس متصف بالاستقلال فيه ولو في ضمن بعض افراده
فصح تنزيل الصفات المذكورة بمنزلة ذلك الجنس في وصف الاستقلال
وان اتصف بعدم الاستقلال ايضا في ضمن بعض الاخر كالكتابة
الاحتاجة الى امر خارج عن الفاعل كالقلم ولم يجعل الجامع بينهما
ما يعم جميع افراد الفعل مع تلك الصفات كطلق الصدور الشامل
لغير الاختياري والاختياري والحقيقي والصدوري اذ يندرج
في الاختياري ح مثل حرارة النار وبرودة الماء ايضا كما عرفت واذا لم يصح
جعل مطلق الصدور جامعا لعدم صحة مطلق القيام الشامل للصدور
وغیره اولى لاستلزامه اندراج كل صفة فيعود الترادف بين الحمد والمدح
قوله وعدم احتياجه الى امر خارج اى الى امر منفصل عن الموصوف
كما هو الظ من امر الخارج وانما فسر استقلال الذات به لان معنى الحقيقي
لاستقلال الذات في شئ ان لا يتوسط بينهما واسطة اصلا وان كان تلك
الواسطة من صفات الذات فلوانى الاستقلال على هذا المعنى لم يدخل
فيما هو بمنزلة الاختياري ما عدا صفة الحياة لان سائر الصفات بواسطتها
كما قالوا لكن صدور جميعها عن الذات لا يحتاج الى امر منفصل عن الذات

وان احتاج صدور بعضها الى البعض الاخر وايضا هذا الجواب كاسؤال
مبنى على حل الاختياري على المعنى الاخص فلو حل استقلال الذات
على معناه الحقيقي لم يصح الجواب على شيء من مذهب الحكماء والاشاعرة
اذ ليس هناك فعل اختياري مستقل فاعله فيه بهذا المعنى عندهما لينزل
الصفات منزلة اما عند الحكماء فلان ذلك الفعل ليس فعلا اختياريًا
من افعال الواجب تعالى عندهم لكونه تعالى موجبا في جميع افعاله
على زعمهم ولا من افعال شيء من الممكنات لان جميع الممكنات محتاجة
الى العلة الموجبة في ذواتها وصفاتها في كل آن وزمان لاستحالة وجود
الممكن بدون العلة وهذه العلة خارجة عن ذوات الممكنات فليس هنا
ممكن مستقل في فعل من افعاله بهذا المعنى كما لا يخفى واما عند الاشاعرة
فلانهم لما اثبتوا صفات الزائدة على ذات الواجب تعالى كان صدور
جميع الافعال عنه تعالى بواسطة تلك الصفات فلا يكون ذلك البعض
من افعال الواجب تعالى عندهم ولا من افعال العباد المحتاجين اليه تعالى
في ذواتهم وصفاتهم في كل زمان وآن عند الكل نعم يصح ذلك الجواب
ح على مذهب القائلين بكون الواجب تعالى مختارا ولو في بعض افعاله
ويكون الصفات عين الذات كالمعتزلة واما بعد تفسير الاستقلال بعدم
الاحتياج الى الخارج المفصل فيصح الجواب على غير مذهب الحكماء
كما ستعرف ويدخل جميع الصفات الزائدة لان عدم احتياج الصدور
الى الامر المنفصل اعم من احتياجه الى الصفات الذاتية اللازمة ومن عدم
احتياجه الى شيء غير الذات فان قلت انما لا يدخل جميع الصفات الذاتية
على تقدير ابقاء الاستقلال على معناه الحقيقي لو احتاج بعض الصفات
الى بعضها في الصدور عن الذات وهو مذهب الاشاعرة كيف
وان جميع الاشياء مستندة اليه تعالى ابتداء وبلا واسطة وبطلوا قول
الحكماء الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد فيجوز ان يصدر الكل
عن الذات ابتداء بلا توسط بعضها في صدور بعض آخر نعم يتوقف

بعضها على بعض في التعلق كتعلق الارادة المتوقف على تعلق العلم
المتوقف على الحيوة لكنهم لا يوجب توقف بعض على بعض في صدور
ذواتها عن الذات قلت انما نفوا الوساطة في افعاله تعالى حذرا
عن الايجاب والاشتراط لاني صفاته تعالى اللازمة له تعالى ومن البين
ان الحيوة صفة توجب الادراك والارادة فكان العلم والارادة متأخرين
عنها بالذات على ان الشأن على تعلقات تلك الصفات في الازل كتعلق
العلم حذفتها وهو مندرج في السؤال فانه تعالى موجب في تلك التعلقات
الصفات الازلية ايضا فلا بد من صرف الاستقلال الى ذلك التفسير بحذا
من ذكر الخاص واردة العام قوله كما هو شأن بعض الافعال
الاختيارية وهو افعال الله تعالى حيث لا يحتاج صدور تلك الافعال
الى ما عدا الواجب تعالى وصفاته بخلاف افعال غيره تعالى فانها يخلق
الله تعالى عند الاشاعرة فيكون غيره تعالى محتاجا الى امر منفصل عندهم
وكذا عند المعتزلة فانهم وان زعموا كون العباد خالقين لافعالهم لكنهم
صرحوا باحتياجهم الى اقدار الله تعالى وتمكينه وقد عرفت ان جميع
الممكنات غير مستغنية عن الواجب تعالى في ذواتها وصفاتها في شيء
من الاوقات عند الكل فان قلت لا شيء من افعال الله تعالى ايضا بما لا يحتاج
صدوره الى امر خارج عن الذات الموصوف لان كل فعل نسبة بين الفاعل
والمنفعل وكل نسبة بينهما متأخرة عنهما بالضرورة قلت غاية ذلك
احتياج بعض الصفات الى بعض آخر ايضا لان الله تعالى يجعل الماهية
المتغيرة في علمه موجودة في الخارج ومبدأ الانار خارجية بالفعل الذي
هو الابداع متأخر عن الماهية باعتبار وجودها العلمي وهي باعتبار وجودها
الخارجي لازم متأخر لذلك الفعل لكونها مرتبة عليه ترتب الحاصل
بالمصدر على المصدر ولذا جعلوا السموات والارض في قوله تعالى خلق
السموات والارض مفعولا مطلقا لا مفعولا به بقي ههنا فائدة جلية يجب
التنبه عليها هو ان الله تعالى مستقل بهذا المعنى في جميع افعاله

اما في مثل اليجاد من كتم العدم فكما عرفت واما في مثل اليجاد
الحركة في الجسم وامثالها من العوارض المتمتع بالحصول بدون محالها
واليجاد السواد في الجسم الابيض مع امتناع حصوله مع بقاء ضده الذي
هو البياض فلما حققه الشارح المحقق في شرح العقائد العضدية من ان
الاشاعرة لما قالوا باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء ومن غير
شرط معد قالوا في امثاله ان اليجاد الحركة يستلزم اليجاد الجسم المحل
ولا يتوقف عليه اذ التوقف والاحتياج اخص من الاستلزام لان الموقوف
عليه لازم متقدم واللازم اعم منه ومن اللازم المتأخر ومن اللازم الذي
يكون مع الملزوم بحيث لا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه ولا يلزم من وجود
الاعم وجود الاخص فتأمل واعلم ان هذا الجواب على تقدير صحته
تام ولو عند الفائلين بكون الصفات عين الذات من المتكلمين لان الذات
مستقلة في ذاته وغير محتاج الى امر خارج اصلا فيندرج فيما هو بمنزلة
الاختياري ولذا اخص عدم التمام على مذهبهم بالجوابين الاتيين قوله
وفيه ما فيه لانه ان كان مبنيا على ارادة الاختياري مع خصوصية تلك
الصفات في اطلاق واحد يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو يظ
عند جمهور الحنفية والشافعية وان جوزوه بعض الشافعية وان كان
مبنيا على ارادة المعنى الواحد الا اعم منهما بطريق عموم المجاز بان يراد
بالاختياري ما يطلق عليه الاختياري حقيقة او استعارة فان جعل
الجامع بينهما شاملا للاستقلال وغيره كطلاق الصدور المشترك بين تلك
الصفات وجميع الافعال كما هو اللفظ من تعميم الاختياري الشامل لجميع
الافعال مما هو بمنزلة ذلك الجنس الشامل فكما يدخل فيه تلك الصفات
تدخل مثل حرارة النار وبرودة الماء وغيرهما فيبطل اصل الجواب كما
عرفت وان خص الجامع بينهما بالاستقلال الذي لا يوجد الا في بعض
الافعال فمع انه تخصيص ويجوز بمرتبة اخرى بعدم المجاز لادلالة عليه
ولا يفهم من لفظ الاختياري بوجهه لان جنس الاختياري كما يتصف

بالاستقلال في ضمن الافعال يتصف بعدم الاستقلال ايضا في ضمن
بعض الآخر ويمكن دفعه بان الجواب المذكور مبني على انهم يتعارفون
في اطلاق لفظ الاختياري على ما يعم الاختياري حقيقة وما هو منزل
منزلة فردة الاكل الذي استقل فاعله فقوله لاستقلال الذات لبيان ان
تلك الصفات داخلية في هذا المعنى المتعارف لا اشارة الى وجد الشبه
في الاستعارة التي تضمنها عموم المجاز فلا يرد شيء واما ما نقل عن المحشي
ههنا من ان تنزيل الصفات المذكورة بمنزلة الافعال الاختيارية يجمع
استقلال الذات مع ان الذات ليست مستقلة في كل ما حقيقة بل حقيقة
في بعضها بمعنى انها لا تحتاج الى امر خارج عن الذات ومجاز في بعضها
بمعنى انها لا تحتاج الى امر خارج عن الذات والصفات ضرورة احتياجها
فيه الى بعض الصفات تكلف عظيم فليس بشيء لان المجيب جعل الجامع
مع ما هو المعنى المجازي لاستقلال الذات ولذا احتاج الى تفسيره بعدم
احتياجها الى امر خارج منفصل كما اشرنا ومن البين ان هذا المعنى متحقق
في الواجب تعالى بالنسبة الى جميع صفاته تعالى وافعاله وايضا نسبة
الاحتياج الى الذات سوء ادب والصواب ان يقال ضرورة احتياج بعض
الصفات الى بعض اخر كما لا يخفى قوله كما ينبغي بمعنى ما صدر آه بالنسبة
على المعنى الاول من نسبة المسبب الى السبب ان حل الاختيار المنسوب
اليه على معنى الارادة والترجيح او من نسبة احد المنسبين الى النسبة
بينهما ان حل على معنى الصحة والامكان الذي هو النسبة بين الوصف
المنسوب والفاعل وعلى المعنى الثاني من نسبة احد وصفي موصوف
واحد الى الآخر ومن نسبة الصادر الى وصف المصدر ثم ان كلا من المعنيين
صادق على العالم بالنسبة الى القادر المختار ولا بأس اذ غاية عموم المحمول
عن الموضوع في قولهم الحمود عليه يجب ان يكون اختياري والحل على
الحمود عليه الذي هو من اوصاف الحمود تخصيصه به ثم كل ما صدر
عن فاعله بالاختيار فهو صادر عن الفاعل المختار ضرورة ولا عكس لان

الصفات الذاتية على مذهب الاشاعرة صادرة عن الفاعل المختار بالنسبة الى افعاله لكن صدور تلك الصفات عنه تعالى بالاجاب لا بالاختيار فالمعنى الثاني اعم مطلقا من الاول قوله ولا شك ان صفات الله تعالى آه هذاتمة الجواب الاول كما ان قوله وايضا هي صادرة آه تمة الجواب الثاني وانما قيد الجوابين بقوله عند الاشاعرة لانهما انما يتمشيان على القول بزيادة الصفات وما يقول بها الا الاشاعرة وتلخص الجواب الاول من هذين الجوابين كالجواب الذي ذكر قبلهما منع لتلك الملازمة ايضا مستندا بانه انما يستلزم الاستلزام المذكور او كان الاختيارى بمعنى ما صدر بالاختيار وهو م بل المراد معنى ما صدر عن الفاعل المختار ولو كان صدوره عنه بالاجاب مثل صدور تلك الصفات وفيه بحث من وجوه اما اولها فلان تلك الصفات صادرة عن الذات من حيث هي مع قطع النظر عن الانصاف بتلك الصفات ولما توقف كونه تعالى فاعلا بالاختيار على تلك الصفات عند الاشاعرة لم يكن الذات من حيث هي هي فاعلا مختارا فلا يكون الصفات المذكورة اختيارية بهذا المعنى ايضا وانما الاختيارى بهذا المعنى من بين صفاته تعالى افعاله فقط اللهم الا ان يقال هي صادرة عن الذات المتصف بكونه فاعلا مختارا وان كان ذلك الانصاف بعد صدور تلك الصفات واما ثانيا فلان الاختيارى بهذا المعنى وان لم يندرج فيه الحرارة بالنسبة الى النار والبرودة بالنسبة الى الماء وامثالهما على ان النار والماء ليسا بفاعلين مختارين بالمعنى الاخص المراد ههنا الا انه يندرج فيه الصفات الذاتية للعباد كقدرته فعلى هذا الجواب يلزم ان يكون الثناء عليها جدا وليس كذلك والجواب انما يلزم لو كانت لوازم الماهيات وعوارضها صادرة عن تلك الماهيات كما زعم الحكماء في المشهور وهو بط عند التكلمين الذين هذا الجواب مبنى على مذهبهم لان جميع الممكنات صادرة عن الواجب تعالى عندهم كما مر غير مرة نعم لو كان الصدور عبارة عن القيام لتوهم ذلك لكنه فاسد ايضا لما عرفت ان العالم صادر

عن الواجب تعالى مع امتناع قيام العالم به تعالى بل الصدور عن الشيء عبارة عن كون ذلك الشيء منشأه وحيث كان المراد منه في كل من معنى الاختيارى كونه منشأه باحد الوجهين اما بافادة الوجود له حقيقة واما بكسبها بصرف الارادة على نحو ما سبق كان افعال الاختيارية القائمة بالعباد اختيارية على كل مذهب وعند الاشاعرة كانت تلك الافعال اختيارية بالنسبة الى الواجب تعالى من جهة الخلق وبالنسبة الى العباد من جهة الكسب وكانت تلك الصفات اختيارية بالمعنى الثاني دون الاول لان الذات مقيدة لوجودها لكن بالاجاب لا بالاختيار واما ثانيا فلان هذا الجواب ان كان مبنيا على جعل الاختيارى صفة للفعل كالجميل بطل اصل هذا الجواب لخروج الصفات الذاتية عن الفعل واركان مبنيا على جعله صفة للنعت او الشيء او على عدم جعله صفة للشيء اصلا بناء على ان مجرد مفهوم الاختيارى كاف في محمول القضية المذكورة بطل ما سبق منه من رجوع القول الاول الذي ذهب اليه المص الى هذا القول الثالث من اقوال المذكورة في الشرح الا ان يقال الايراد بالثناء على تلك الصفات الذاتية هو بعينه متوجه على ما ذهب اليه المص ويحتاج في دفعه الى احد هذه الاجوبة واذا اندفع عنها بجواب واحد يرجع احدهما الى الآخر قوله وايضا هي صادرة آه تلخص هذا الجواب منع كبرى الشكل الثاني اى لانم انه لا شيء من تلك الصفات صادرة بالاختيار وانما يتم تلك الكبرى لو كان المراد بالاختيارى ههنا هو المعنى الاخص وهو م لجواز ان يكون مراد القائل الاختيارى بالمعنى الاعم المتحقق في الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الذاتية الزائدة وانت قد علمت بطلان هذا الجواب بما قدمنا من ان الواجب تعالى ليس بمختار في الصفات بشيء من المعنيين واما ما يقال من ان هذا الجواب يوجب المهروب عنه من الترادف بين الحمد والمدح فانما يتم لو اندرج الماهيات بالنسبة الى اثارها الاضطرابية في قيد الفاعل وهو م يجوز ان يحمل الفاعل على معنى

المنشأ باحد الوجهين المذكورين آنفا فمح بخرج تلك الماهيات بالنسبة الى تلك الآثار بقيد الفاعل على مذهب المتكلمين وتحقيق الحكماء قوله لكنهما لا يمتنان على تقدير انقول آه يعني لا يتم الجوابان المذكوران وان ينسأ على مذهب المتكلمين كالجواب الذي ذكر قبلهما لان من المتكلمين من يقول بعينية الصفات كالمعتزلة والشيعة بل بعض الاشاعرة بل الشارح يميل الى ذلك على ما يفهم من شرح العقائد العنصرية وذلك لانها لو تم على تقدير القول بالعينية لزم صدور الذات عن الذات وهو مح بناء على ان الصدور يقتضي المنشائية الموجبة لتقدم المصدر على المصادر ولو بالذات فلو صدر الشيء عن نفسه لزم تقدمه على نفسه وهو محال ضرورة ولا معنى لصدور الصفات الاعتبارية الانتزاعية عن الذات لانها قائمة بالمعتبرين الفائضة على اذهانهم تصورا وتصديقا بايجاد القياض وفيه نظر من وجوه اما اولافلان صدور الشيء عن الشيء ان اقتضى كون المصادر من الاعيان الموجودة في الخارج المبينة للمصدر لزم ان لا يصدر شيء من الافعال وتعلقات الارادة من الواجب تعالى وغيره على مذهب المتكلمين ولو عند القائلين منهم بزيادة الصفات على الذات لان الافعال من مقولة الفعل والتعلقات من مقولة الاضافة وجميع مقولة الاعراض النسبية ما عدا الابن من الامور الاعتبارية عندهم لامن الموجودات العينية فيلزم ان لا يكون شيء منها اختياريًا بشيء من المعنيين ولا التشاء عليه حمدا وهو بط ضرورة وان لم يقتض ذلك فلم لا يكفيه التغاير الاعتباري بان يكون الواجب تعالى باعتبار كونه علما انكشف عليه بذاته جميع المعلومات صادرا عن ذاته باعتبار كونه موجودا بالذات ايضا ومن البين ان العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات الذاتية تابعة للوجود فغاية ما لزم تقدمه باعتبار الوجود على ذاته باعتبار كل من الصفات ولا بأس به الا ان يقال لما كان صدور الشيء عن الواجب تعالى عبارة عن افادة الوجود ولم يكف التغاير الاعتباري فتختار الاولى ونقول لما كان لتلك الافعال وتعلقات

الارادة اثار موجودة في الخارج مبينة للفاعل والمريد كان الصادر هناك في الحقيقة تلك الآثار ونسبة الصدور الى تلك المعاني المنزعة بين المصدر والآثار الصادرة مجازية لا يقال انما يتم وجود الآثار في تعلقات ارادة الواجب تعالى لاني تعلقات ارادة العباد اذ ربما يتخلف مرادهم عن ارادتهم لانا نقول هناك اثار قلبية موجودة عقبب التعلق والترجيح القلبي واما ثانيا فلان الامور الانتزاعية الاعتبارية قسمان قسم لا وجود له لاني الخارج ولا في نفس الامر كانياب الاغوال وقسم له وجود في نفس الامر وان لم يكن من الاعيان والصفات الذاتية الاعتبارية من هذا القبيل فليكن صدورهما عن الذات بافادة الذات وجود تلك الصفات في نفس الامر لا وجودها في الخارج والاعيان ولا بد من تقسيم الصدور ههنا من الصدور باعتبار كلا الوجودين اعني الخارجي والنفس الامري لان حديث وجود الآثار القلبية في الخارج عقبب تعلق ارادة العبد غير صحيح على مذهب الاصحاب المتريدي ولذا ذهبوا الى ان ليس هناك امر موجود مخلوق حذرا عن الجبر في افعال العباد فلا يصح الجوابان على رأيهم من المتكلمين واما ثالثا فلو سلم الكل فانما لا يمتنان نولم يكن الصدور في الجوابين شاملا لمطلق الايجاب والاقتضاء ولو كان ذهنيا وذلك مم كيف ولو لم يكن شاملا له لم يتم على مذهب لان مراد السائل من الصفات الذاتية اعم من ان يكون الحقيقية والاعتبارية ثبوتية كانت كوجوب الوجود اوسلبية كامتناع شر بكمه للقطع بان التشاء على الكل حمدا كما في قولهم الحمد لله الواجب وجوده الممتنع نظيره كما لا يخفى والجواب الاول المذكور قبل هذين الجوابين حاسم للكل فلا بد ان يحملا على معنى حاسم للكل ايضا وان كان جسم الجواب الثاني منهما مبنيا على ما زعمه جماعة الاختياري بالمعنى الاعم لمطلق الايجاب والاقتضاء على ما لا يخفى واما رابعا فلان عنوان الجوابين صريح في كونهما مبنيين على مذهب جمهور الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات وتماها على مذهبه كما في

ههنا بناء على ان المص منهم وابتداء السؤال على كلا القولين لا يقدح في تمامها لانهما مبنيان على ابطال القول بالعينية وكونه تحقيقا محل نظر ظاهر نامل قوله بلواز ان يكون سبق الاختيارى عليها آه سبق الذاتى هو التقدم الذاتى الذى هو تقدم العلة الموجبة على معلولها كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وان اتحدت الحركتان زمانا وبازائه التأخر الذاتى الذى هو تأخر ذلك المعلوم عن تلك العلة ولم ينكرهما المتكلمون وان انكروا القدم والحدوث الذاتيين لان القديم عندهم مالم يكن مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا والحادث ما كان مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا وتلخيص هذا الجواب منع كبرى الشكل الثانى كالجواب الذى قبله وبمجرد هذه المناسبة قديمه على الجواب الاخير الخامس والافهواضعف الاجوبة كما ستطلع قوله كسبق الوجوب على الوجود آه هذا الوجوب السابق هو الوجوب من جهة قنضاء العلة الموجبة وهو اعم من الوجوب الذاتى على رأى جمهور المتكلمين القائلين بزيادة وجود الواحد تعالى على ذاته كزيادة الصفات الذاتية عند جمهور الاشاعرة ومن الوجوب بالغير على رأى الكل بناء على انه تعالى وان لم يكن علة موجبة لشيء من الممكنات عند الاشاعرة لكن تعلق الارادة العلية بوجوده علة موجبة له بحيث يمنع انفكاكه عنه عقلا عند الكل وقال الحكماء كل ممكن موجود وهو مخفوف بوجوبين وجوب سابق على وجوده وهو الوجوب الحاصل له بالايجاب علة الموجبة ووجوب لاحق هو الوجوب بالايجاب علة لمبقية ولذا قالوا الشيء مالم يوجب لم يوجد وهذا بالمعنى الذى ذكرناه لا ينكره المتكلمون كيف والممكن يحتاج في وجوده الى ما يرجح وجوده على عدمه فكما ان الايجاب علة اياه سابق عليه سبقا زمانيا في الواقع وان كان متأخرا عنه في التصور لكونه نسبة بينه وبين علة فكذلك الوجوب الحاصل من ذلك الايجاب فلا يردان الوجوب صفة الوجود وكل صفة متأخرة عن موصوفها بالذات وكيف يكون سابقا عليه بالذات وبعد فيه نظر لان الوجوب من العوارض

الذهنية للماهيات للقطع بان السابق على الوجود الخارجى لا يكون من العوارض الخارجية وما ذكر من دفع الابراد انما يتم ان لو كان الوجوب من الاوصاف الخارجية وقد عرفت بطلانه الا ان يقال الوجود الذهني كالخارجي قسمان اصلي كوجود الزوجية للاربعة فيما اذا تصورت الاربعة وغفلت عن زوجيتها وهو وجود الزوجية في الذهن بذاتها ووجود ظلي كما اذا تصورت الاربعة وزوجيتها معا وهو وجود الزوجية في الذهن بصورتها وكذا الكلام في جميع العوارض للماهيات في الازهان كالوجوب والوجود عند التحقيق وكذا جميع النسب وبهذا الاعتبار يعلم صدق القضايا ومطابقة نسبتها الحاصلة في الذهن بصورتها للنسبة الواقعة التي هي موجودة في الازهان ايضا بذاتها وعدم صدقها ومطابقتها لاسما في القضايا الذهنية فتح نقول يجوز ان يكون الوجوب السابق على الوجود الخارجى هو الوجوب العارض في الازهان للماهية الموجود فيها ايضا مع كون ذلك الوجوب حاصلا بذاته لا بصورته ويكون سابقا على حصول الوجود بذاته ايضا لا بصورته وهو لا ينافي كون ذلك الوجوب متأخرا عن الوجود فيما اذا حصل بصورتها وهذا غاية توجب كلامهم وبعد هذا لا يتم ذلك اذا نقل الكلام الى الوجود الذهني فان الماهية مالم توجب لم توجد في الذهن ايضا ولا تخلص الا بان يخص القول بالسبق بالوجود الخارجى او بحمل الوجوب السابق على معنى الايجاب القائم بالعلية السابقة على المعلوم بداهة قوله اقول فيه انه مع آه اى مع كونه مبني على خلاف التحقيق الذى هو القول بعينية الصفات لما عرفت انه لا يمكن صدور الشيء عن ذاته فضلا عن صدوره بالاختيار بالمعنى الاخص وتلخيصه اثبات الكبرى المنوعة بابطال المنع وحاصله ان ذلك الجواب باطل لانه غير صحيح على رأى احد من الحكماء والمتكلمين وكل جواب شأنه كذا باطل اما الكبرى فظ واما الصغرى فلان هذا الجواب لا يصح على رأى القائلين بالعينية لما عرفت ولا على رأى القائلين

قوله للنسبة الواقعة آه هذه النسبة الواقعة بذاتها في الازهان هي عبارة عن الواقع ونفس الامر الذى بالقياس اليه تصدق القضايا او تكذب لانهم قالوا ان جميع النسب من الامور الاعتبارية التى لا وجود لها الا في الازهان فتأمل

بالزيادة لانه منع الكبرى المدللة باعتبار رجوعه الى المقدمة القائلة بان كل ما كان مسبوقا بالقصد والاختيار آه وهي مقدمة مسلمة عندهم بلا خلاف بينهم وان لم تكن مسلمة عند بعض المتأخرين حيث اعترض على تلك المقدمة من جانب الحكماء بما ذكر فيكون ذلك البعض في مسألة الصفات من الحكماء فتح تقول كلاما لم يكن هذا الجواب صحيحا على رأى احد من القائلين بالعينية ولا على رأى احد من القائلين بالزيادة لم يصح على رأى احد من فريق الحكماء القائلين بالعينية ولا على رأى احد من المتكلمين الذين قال بعضهم بالزيادة كالاشاعرة وبعضهم بالعينية كالمعتزلة والشيعة لكن المقدم حق وكذا الثاني فلا يرد عليه ان المناسب ان يحذف قوله وان اعترض عليه بعض المتأخرين آه عن السؤال ويقتصر على ذكر ذلك البعض في الجواب قوله قال بان اثر الفاعل المختار آه قد يتوهم ان الصفات الذاتية اثر الفاعل المختار وليست بمحاذة فهذا الاراد مشترك الورود بين هذا الجواب وبين الجوابين المذكورين قبل هذا الجواب وهو وهم فاسد لوجهين الاول ان الاثر في الحقيقة انما يطلق على ما يترتب على التأثير الابداعي لا على ما يقتضيه الذات الثاني ان المراد هو اثر الفاعل المختار من حيث انه فاعل مختار والصفات الذاتية اثاره من حيث انه فاعل موجب كما لا يخفى قوله الذين منهم القائل آه يعنى لابد من تمام الجواب على رأى كل من فريق الحكماء والمتكلمين لان ذلك الجواب لمحافظة القول باشتراط كون المحمود عليه فعلا اختياريا والقائل به موجود في كل فريق منهما وذلك الجواب غير تام عند احد من الفريقين فضلا عن صحته عند القائل بالاشتراط من الفريقين قوله الا ان يقال يجوز ان يكون ذلك القول آه اى القول باشتراط كون المحمود عليه اختياريا هذا دفع لا بطلان الجواب السابق لكنه لا يصح ان يكون مبنيا على جعل المعترض المذكور من القائلين بعينية الصفات لان الجواب المذكور لا يصح على مذهبه ح توجه بل هو مبني على جملة من القائلين بزيادة

الصفات سواء جعل هو وتابعوه من فريق المتكلمين او جملاوه فريقا ثالثا غير فريق الحكماء والمتكلمين فان كان مبنيا على جعلهم فريقا ثالثا فهو منع لكبرى دليل لا بطلان اى لانهم ان كل جواب غير تام على رأى احد من الحكماء والمتكلمين فهو باطل وان كان مبنيا على جعلهم من المتكلمين فهو منع للصغرى القائلة بان الجواب المذكور غير تام على رأى احد من الحكماء والمتكلمين وما ذكرتم من ان القائلين بالزيادة اتفقوا على ان اثر الفاعل المختار حادث مم كيف ويجوز ان يكون ذلك المعترض المذكور قائلا بزيادة الصفات وصدورها عن الذات بالاختيار بالمعنى الاخص بناء على ان مجرد الاعتراض على تلك المقدمة المسلمة عند جمهورهم لا يخرجهم من مذهب المتكلمين نعم على كلا التقديرين يرد على هذا الدفع ان الجواب المذكور ح انما يدفع اصل الاراد اعنى الاراد بالشاء على الصفات الذاتية عن ذلك المعترض وتابعيه فلا يكون تاما على رأى غيرهم من الحكماء والمتكلمين فدفعه بان ذلك القول بالاشتراط يجوز ان يكون للمعترض المذكور وتابعيه فلا يجب دفعه عن غيرهم ففي كلامه غاية اجمال وطى مسافة يفصله ما ذكرنا ويقررها ويبرزها وقول فيه بحث من وجوه الاول ان المص والشارح وغيرهما من المحققين قائلون بالاشتراط المذكور وليسوا بتابعين للمعترض في الاعتراض المذكور الثاني ان ذلك الجواب باطل بما اشرفنا من ان تعلق خلق الارادة بنفسها وبما يتوقف هي عليه مستلزم للدور او التسلسل المحالين فلا يمكن صدور تلك الصفات عن الذات بالاختيار بالمعنى الاخص فالواجب ان يبطله دفعا لايهام صحته الا ان يقال لم يتعرض لابطاله بذلك الاستلزام لانه لا يجري في الصفات التي لا يتوقف عليها الارادة ومانع الكبرى الكلية القائلة بان لاشئ من تلك الصفات بصادرة بالاختيار بالمعنى الاخص يكتفى جواز صدور بعض الصفات المذكورة انما ان اراد صحة الجواب المذكور بالنسبة الى جميع الصفات فقد عرفت بطلانه وان اراد صحته بالنسبة الى بعضها فلا يكون حاسما

لمادة الاشكال على مذهب ذلك المعترض بالنسبة الى جميع الصفات
والرابع ان ذلك الجواب بط بالنسبة الى جميع الصفات قطعاً لانه مستلزم
لامكان صفات النقص التي هي اضدادها وهي الموت والجهل والعجز
وعدم الارادة والاصم والعمى والبكم ولما كانت انفس هذه الصفات
الموجبة للنقص مستحيلة في حقه تعالى كان امكانها الذاتي له تعالى مستحيلاً
ايضاً بناء على ان امكان المحال مح ايضاً وقد ذكر مثله في المنة المذمومة
في حاشية الاداب فبال هذه الصفات والخامس اذا صح هذا الجواب
بناء على مذهب المعترض مع بطلانه فلم لا يجوز الجوابان المذكوران ان قبل
بناء على مذهب الاشاعرة مع صحته قوله ويمكن ان يجاب بمنع
كون ثناء الله تعالى آه اي بمنع بطلان اللازم فلا حاجة الى صرف
الاختياري في ذلك القول وفي تصريح الحمد عن ظاهره بل يجب ان يحمل
على ظاهره ليخرج عنه الصفات الذاتية سواء للواجب تعالى ولغيره
كالمملكات قوله لجواز ان يكون اطلاق الحمد عليه اي على الثناء
المذكور على سبيل المجاز المرسل بناء على ان تلك الصفات مبادئ افعال
اختيارية فالثناء عليها لازم للثناء على الافعال لان للمبادئ حكم المقاصد
فاطلاق الحمد الموضوع للثناء على الافعال على الثناء على الصفات الذاتية
من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم او على سبيل الاستعارة المصروفة بناء
على ان تلك الصفات بمنزلة الافعال الاختيارية للواجب تعالى في انهما
لا يختصان الى امر خارج عن الذات والصفات فالثناء على الصفات
الذاتية كالثناء على تلك الافعال في انهما بسبب امر غير خارج عن الذات
والصفات وبهذا ظهر ان المجاز المرسل والاستعارة في لفظ الحمد كما هو
صرح الجواب لافي الحمد عليه كما وهم نعم رد ان المجاز المرسل المبني
على كونها مبادئ افعال اختيارية لا يجري في الصفات التي ليست
مبادئ تلك الافعال كالسمع والبصر والكلام فان الارادة مع القدرة
وما يتوقفان عليه كافية في الافعال عند الاشاعرة الا ان يقال لبس المبادئ

بمعنى الموقوف عليها بل بمعنى الاسباب والمنشأ وقد كان ارسال الرسل هم
فعلاً اختيارياً بمرتبة على صفة الكلام وكذا تحذيراته تعالى المرتبة
على سمعه وبصره كثيرة في القرآن واعلم انا اذا قلنا ثنى الله تعالى على علمه
واردنا من العلم الفعل الاختياري مجازاً من اطلاق اسم السبب على المسبب
فهو وجد بلا نزاع وانما النزاع فيما اذا اريد بالعلم معناه الحقيقي وكذا الكلام
في سائر الصفات فاذا ذكر هذه الصفات الذاتية في مقام الحمد عليه
اماً بالفاظها الموضوعات لها او بالفاظ محاذية فالثناء هناك على هذا الجواب
لبس بحمد حقيقة فلا يشمله قولك الحمد لله الا اذا اريد بالحمد ما يطلق
عليه الحمد حقيقة او مجازاً او على الاجوبة السابقة بكون جدا حقيقة
ويشمله الحمد في قولك هذا مع ارادة حقيقة الحمد ثم هذا الجواب انما يتم
على مذهب المتكلمين لا على مذهب الحكماء لان صفاته تعالى لا يكون
مبادئ افعال اختيارية عندهم بل مبادئ افعال اجابية اللهم الا ان يحمل
الاختياري على المعنى الاعم ههنا ولم يتعرض بذلك قياساً على ما مر وانت
خير بان هذا الجواب ينشأ في ما نقلناه من الزمخشري والمص من ان له تعالى
استحقاقاً ذاتياً للمحامد ولعله لهذا اخرج عن الاجوبة قال المص الذي
هذا سواء الطريق لا يخفى ان تعليق الحمد بالمشتق يقتضي عليه التماخذ
فالهداية هي المحمود عليه ههنا لكنها علة لاثبات كل حمده تعالى
لا ثبوت ولا توجه عليه ان الحمد اللغوي اعم من ان يكون بازاء الانعام
ومن ان لا يكون وهذا نوع من الانعام فلا يكون ثبوت كل حمدا وثبوت
الجنس واختصاصه به تعالى لاجل هذه العلة وجعل التعليل بالهداية
قيداً مخصصاً لموضوع القضية اعني الحمد غير ملائم لمقام الحمد بل للملايم
تعميمه من كل ما يطلق عليه الحمد ولو مجازاً كما لا يخفى بخلاف ما اذا جعلت
علة للاثبات كانه قيل انما نصفه باختصاص كل حمده تعالى لاجل هدايته
اي انما سواء الطريق فلا محذور بناء على ان قيود الكلام قد تكون قيوداً للشبوت
وقد تكون قيوداً للاثبات كما تقرر في محله ثم لا يخفى ان الطريق مأخوذ

في مفهوم الهداية كما تعرف فان لم يجرّد الهداية عنه ليكون الطريق
المرئي عبارة عن الطريق الموصل الى الحق وهي الحواس والدلائل
العقلية والنقلية ان حل سواء الطريق على مطلق الحق هو الفنون
العقلية والنقلية ان حل على الاسلام والشرعية فيجوز حل الهداية
على كل من المعنيين لكن يحتاج الى تجريد ها عن المطلوب المأخوذ
فيهما لان المط حيثئذ سواء الطريق وان جردت عنه ليكون الطريق
المرئي هو سواء الطريق فالهداية ههنا بالمعنى الاول ولا يحتاج
الى تجريد ها عن المط حيثئذ لان المط حيثئذ هو المط الاصلي الذي هو
رضاء الرحمن والاول انبب بدساجة هذا الكتاب قال الشارح قيل
الهداية الدلالة اي الارشاد واثارة الطريق فالطريق معتبر في كلا
معنى الهداية والمراد من الاراء والارشاد مجرد المنشائية للرشد والرؤية
اي العلم سواء كان ذلك الدال من ذوى العلم والادراك اولا كما في هداية
القرآن والجمال وغيرهما قال الشاعر وان صخر انألم الهداية
كأنه علم في رأسه نار ومثله كثير وسواء حصل المدلول رؤية بالفعل
اولم يحصل كما في آية ثمود لانهم عى فالاراء الواقعة في تفسير الهداية
بالمعنى الاول بمعنى ما يطلق عليه الاراء حقيقة كما اذا حصل رؤية المدلول
او مجازا كما اذا لم تحصل على نحو قواهم علمه فلم يعلم وتعلق قوله على
ما يوصل بالدلالة مبنى على تجريد ها عن الطريق او على التوكيد
والالاختصاص الهداية بهذا المعنى في اراء طريق الطريق لان الموصول
عبارة عن الطريق حسيا كان او عقليا كالشرعية بخلاف ما اذا حل
على التجريد او التوكيد اذ يندرج فيها حيثئذ اراء نفس الطريق ولا يخرج
اراء طريق الطريق اما بناء على ان المط في قوله الى المط اعم من المط
بالاصالة او بالتبع او بناء على ان الايصال الى المط الاصلي اعم من الايصال
اليه بالذات او بالواسطة وحذف مفعول يوصل التعميم اي كل من يسلكه
بشرط ان يسلكه وفائدة التجريد والتوكيد اسناد الايصال الى الطريق

قوله او مجازا ويلزم كون الاراء
الماخوذة في مفهوم الهداية مجازا
فما لم يحصل الرؤية كون الهداية
مجازا فيه ايضا هي حقيقة في الكل
علا

لا الى الدلالة ليمتاز عن المعنى الثاني والعدول عن طريق موصل لقصد
استمرار الايصال واعله للتنبيه على ان الدلالة على طريق لا يستمر
ايصاله كالطريق الذي ينشعب منه طرق آخر لا تسمى هداية
واما افتراق هذه الامة على ثلث وسبعين فرقة فليس بشئ لان الشريعة
تنشعب الى طرقهم والاكانت طريقهم موصلة الى الحق ايضا فلزم
تعدد الحق بل لانهم اخذوا فيها طرقا وسلكوا وقيل دفع الدلالة
الموصلة الى المط بالذات او بالواسطة ايضا واسناد الايصال الى كل
من الطريق والدلالة يجازى وحقيقة الاسناد الى الله تعالى اولا حقيقة له
ههنا كما في قواهم اقدمنى الى بلدك حتى لي على فلان على ما ذهب اليه
شيخ عبد القاهر ورجح المص في شرح التلخيص وهذا المعنى اخص مطلقا
بحسب الحمل من المعنى الاول اذ كل دلالة موصلة دلالة على طريق موصل
ولا عكس كما في آية ثمود هذا ان لم يعتبر استمرار الايصال في المعنى الاول
والافينهم عاموم من وجه اذ قد يوجد الدلالة الموصلة في طريق غير مستمر
الا يصال ورجح القول الاول على الثاني اي حكم برجائه عليه
ونسب الثاني الى البعض ونقض اي اذ قد نسب الثاني الى البعض
ونقض فالعطف من عطف العلة على المعلول وظاهر كلامه ان المرجح
لم يصرح ترجحه لكن الشارح فهمه من نسبة الثاني الى البعض ثم نقضه
بقوله تعالى واما عموذ فهدينا هم فاستحبوا العمى على الهدى بان
يقال القول الثاني منقوض بهذه الآية وكل ما هو منقوض غير ظاهر
بخلاف القول الاول الغير المنقوض بالآية المذكورة اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلان المراد فهدينا هم الى طريق الحق فلو كانت الهداية
بالمعنى الثاني لزم ان لا يصحح قوله تعالى فاستحبوا العمى لان الهداية
ح تدل على رؤيتهم الحق والعمى يدل على عدم رؤيتهم وهما متنافيان
فالنقض في المنقوض بالمعنى اللغوي الذي هو الابطال او النقص
الشيء الذي هو ابطال المدعى باستلزامه خصوص الفساد الذي هو

عدم صحة الآية لان المراد نقض القول والحكم بان الهداية موضوعة
بالمعنى الثانى كما عرفت لكن ظاهر سياق كلام المحشى يدل على ان المراد
من النقض فى هذا المقام نقض التعريف بعدم الجامعة لعدم صدق
الثانى على ما فى الآية الثانية والاول منقوض بقوله تعالى انك لا تهدي
من احببت ولكن الله يهدي من يشاء لانه عليه السلام هدى الكل
بمعنى الاراء فلا يصح سلبها عنه عليه السلام بخلاف الايصال وهذه
معارضة وتقررها كالأول او نقض لدليل المعلن باجراء خلاصته
فى مرجوحية الاول بناء على ان مدار استدلاله هو النقض بالآية ولا مدخل
فيه لخصوصية آية ثمود فمحى بقول الناقض هذا الدليل جار
فى مرجوحية الاول بان يقال الاول منقوض بالآية ايضا مع تخلف
حكمه عندكم فيكون نقضا بطريق الالتزام او باستلزامه
كون كل منهما راجحا ومرجوحا لجرىانه فى كل منهما وهو بط فيكون نقضا
بطريق التحقيق ولما امكن المعلن اسقاط دليل المعارضة او النقض
بمنع كون الاول منقوضا بالآية الثانية مستندا يجوز كون الهداية
فيها مجازا من باب ذكر الخاص وارادة الخاص والكلام فى المعنى الحقيقى
يبقى داليله بلا معارض او بلا ناقض دفعه بقوله واحتمال التجوز
بعلaque العموم والخصوص مشترك بين الدليلين اى مثل هذا المنع وارد
على دليل المعلن ايضا بان يقال يجوز ان يكون الهداية فى الآية الاولى
مجازا من ذكر الخاص وارادة العام فاما ان يتم الدليلان معا ولا يمتان
معا فقدم احدهما دون الآخر تحكمه ظ فيكون هذا الكلام اثباتا
المقدمة لمة بطريق الالتزام ويمكن ان يكون اثباتا لها بطريق التحقيق
بان احتمال المجاز فى كل من المعنيين غير ناش عن دليل فلا
يلتفت اليه او بان مبنى النقض على الظ المتبادر فلا يندفع الاحتمال
المجروح ولما لم يجد سبيلا الى دفع النقض والمعارضة باحتمال المجاز
شرع فى دفعهما باحتمال اخر فقال والمنافسة فى امتناع حله اى حله

قوله تعالى انك لا تهدي من احببت على هذا المعنى الاول محال فكون
منقوضا بالآية الثانية مما قال فى الحاشية فى توجيه المناقشة المذكورة
اذ يمكن ان يقال الهداية فى قوله تعالى انك لا تهدي من احببت
بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المطبوعى انك لا تتمكن من اراءة الطريق
لكل من احببت بل لمن اردناه انتهى وسيجى تفصيل الكلام فيه واعمل
قوله فتأمل اما اشارة الى ان هذا الحمل بعيد لا يقدح فى دليل المعارض
والناقض ايضا اولى ان هذه المناقشة ليست بمشتركة كاحتمال التجوز
ومستعرف الكل قوله والمشهور هو العكس من كلام المصن ايضا كما
صرح به فى شرح النسخة العقائد قوله وقيل يمكن اى ذكره المولى
الخطابى قوله ويخذه اه يعنى لو كان التوفيق بينهما مذكور هذا
القائل لكان المعنى الشرعى عند المعتزلة هو المعنى الاول وليس كذلك
والا لما حله صاحب الكشاف فى قوله تعالى هدى للمتقين على المعنى
الثانى لانه متصلب فى الاعتزال واعرف بمعانى القرآن من غيره وبان الظ
ان يحمل الفاظ القرآن على معانيها الشرعية لكنه حله عليه فالأظهر
التوفيق بعكس ما ذكره هذا القائل بان يقال كلام الاشاعرة فى المعنى اللغوى
او العرف العام او المشهور مبنى على المعنى الشرعى فمحى يدفع التدافع
المذكور ايضا وينطبق على ما ذكره صاحب الكشاف فى تفسير هذه
الآية وعلى ما ذكره ائمة التفسير من الاشاعرة فى هذه الآية ايضا حيث
حلوه على المعنى الاول الشرعى عندهم ح ولو تعرض به ايضا لكان
اولى لا يقال يعارضه ان صاحب الكشاف مع نصليه فى الاعتزال جامها
على المعنى الاول فى آية ثمود لانا نقول قوله تعالى فاستجبوا لعمى على
الهدى قرينة صارفة عن المعنى الثانى بخلاف قوله تعالى هدى للمتقين
بل نقول لفظ فى الهداية المستندة الى القرآن او النبي عليه السلام ان يحمل
على معنى الاراء ومع ذلك حملها على المعنى الثانى بناء على ان
لا محذور فى جعل الكتاب حين الايصال مبسغة فى السببية لكن مجر

قصد المبالغة لا يكون صارفا عن حقيقةها فهو ما حملها على المعنى الثاني
 الا لاجل كونه معنى حقيقيا شرعيا عنده وبهذا يدفع عن المحشى ما يقال
 صرح القائل بان النزاع بين الفريقين في المعنى الشرعي المراد في اغلب
 الاستعمال فلا يصح رد توفيقه بمادة واحدة بل يجب ان يقال ان المحشى
 مع تصلية في الاعتزال حل اغلب الهدايات الواقعة في القرآن على المعنى
 الثاني حتى يتفرع عليه قوله فالأظهر اه نعم يتجه عليه بحسبان الاول
 ان ما ذكره انما يتم او لم يكن الهداية مشتركة بين المعنيين الشرعيين
 عند صاحب الكشف وغيره وهو م لا يقال سنبقل اصراره على المعنى
 الثاني مع الفرق بين المتعدي واللازم الثاني ان جملة كلام الاشاعرة
 في الكتب الكلامية على غير المعنى الشرعي عندهم ابعد من حل كلام
 المحشى على خلاف المعنى الشرعي عنده فالأظهر هو التوفيق بعين
 ما ذكره القائل قوله هذا عند الجمهور اه اي تخصيص الهداية
 باحد المعنيين عند جمهور الاشاعرة والمعتزلة واما عند اهل التحقيق
 منهما او من غيرهما فهي مشتركة بينهما شرعا ولغة او شرعا فقط ولغة
 فقط ولا تظهر الاقدم فالأقدم وما سنبقل من المص من باب الاشتراك بين
 الاولين وتعديتها بنفسها او يحرف الجر قرينة معينة ويتجه على التحقيق
 انه اذا اراد اللفظ بين كونه مشتركا بين المعنيين وبين كونه حقيقة
 في احدهما محازا في الآخر فالثاني اولى لانه على تقدير الاشتراك يحتاج
 استعماله في كل منهما الى قرينة فيحتاج في استعماله الى قرينتين بخلاف
 ما اذا حل على الثاني اذا الحقيقة المفردة لا يحتاج الى قرينة فيكفيه قرينة المجاز
 والقول بان تلك الالوية كونه حقيقة في واحد من المعنيين وما نحن فيه لبس
 من هذا القيل عند اهل التحقيق وان كان منه عند الجمهور
 فما لا يلتفت اليه لان دليل الالوية جار فيه ايضا ولا مخلص الا بان
 استعمال الهداية في كل من المعنيين شائع فالأظهر الاشتراك فليست مما
 تدور بين الامرين من غير رجحان احدهما على الآخر ثم انه انما نقل هذا

التحقيق الذي ذهب اليه الشيعة لان هذا المحل محل نقل المذاهب لالاشارة
 الى توفيق يمكن بعين ما ذكره القائل لانه توفيق بما لا يرتضيه واحد
 من الجمهورين قوله اورد عليه انه لو اريد من الايصال في التعريفين
 الايصال بالفعل للمدلول اي المدلول تلك الدالة واحدا كان او جماعة لكن
 اذا وقع ايصال بعضهم دون بعض يتحقق وصف الايصال بالفعل للمدلول
 كما يتحقق فيما اذا كان ايصال الكل وحاصل الابراد ابطال كل من الدليلين
 المتعارضين باستلزام التحكم الباطل لان دليل الشريف على رجحان الاول
 تخصيص النقص بالاية الاولى بالتعريف الثاني ودليل الش على رجحان الثاني
 تخصيص النقص بالاية الثانية بالتعريف الاول كما اشرنا في تقريرهما وتلخيص
 الابراد ان الدليل على رجحان الاول تخصيص النقص بالاية الاولى بالتعريف
 الثاني وعلى رجحان الثاني تخصيص النقص بالاية الثانية بالتعريف الاول
 وتخصيص النقص باحدهما تحكم باطل اما الصغرى فقط واما الكبرى
 فلان هذين التعريفين اما ان يراد بالايصال فيهما الايصال المقيد بقيد
 احدهما قيد بالفعل وثانيهما قيد للمدلول او اراد ما هو اعم منه بحذف احد
 القيدين او كليهما وكما اريد الاول ينتقض كل منهما بالاية الاولى ولا ينتقض شيء
 منهما بالاية الثانية وكما اريد الثاني لا ينتقض شيء منهما بالاية الاولى وينتقض
 كل منهما بالاية الثانية فاما ان ينتقضا معا ولا ينتقضا معا فتخصيص النقص
 باحد التعريفين بلا تخصص لا يقال لا يتصور ايصال الدلالة بغير المدلول وان
 تصور ايصال الطريق لغيره لا نقول لعله مبني على ان المراد من المدلول هو
 المق بالدلالة وربما يوجد عند دلالة شخص آخر غير مق بالدلالة ويصل
 هو معه او وحده بالدلالة التي كانت لذلك المق فيكون تلك الدلالة موصلة
 لغير المدلول بهذا المعنى قوله فلا ينتقض شيء منهما بالاية المذكورة ما على
 تقدير حذف قيد بالفعل فقط اي مع بقاء قيد المدلول فقط ضرورة ان دلالة
 ثمود والشريعة السنية لهم من شأنهما ان توصلا فكل من الدلالة
 وان طريق هناك موصل بالقوة للمدلول الذي هو ثمود واما على تقدير

حذف قيد المدلول فقط مع بقاء قيد بالفعل فلان دلالة صالح عام
وشريعته او صلتا غير محمود والمراد من الآية ازيد من اربعة آلاف من المؤمنين
كما بينه ائمة التفسير فكان كل منهما موصلا بالفعل بغير المدلول واذا لم ينتقض
على تقدير حذف احد القيدتين فعدم انتقاضه على تقدير حذفهما معا
بالطريق الاولى ولذا تركه ههنا بحث وهو ان اتصال الدلالة بغير المدلول
لا يتصور في دلالة الواجب تعالى وان حمل المدلول على المقى بالدلالة
اذ لو لم يكن دلالة ذلك الغير مراد له تعالى لما حصل تلك الدلالة كما
لا يتصور ذلك في دلالاته تعالى لا يتصور حمل المدلول على المقى بالذات
لان دلالة كل واحد مراد له تعالى بالذات وانما يتصور ان في دلالة العباد
ولا تخلص الابان يحتمل مراده من المدلول على المفعول الاول الهداية
قوله ويمكن دفعه آه نقل عنه يمكن تقرير الجواب بوجهين الاول ان يقال
ان المتبادر من الاتصال في التعريفين الاتصال بالفعل للمدلول بناء على
ان المتبادر من المشتقات لكنه في الاول مشروط بسلوك المدلول للطريق
المدلول عليه وذلك الاشراط متبادر ايضا من كون الاتصال صفة للطريق
اذ المتبادر منه ان يوصل بالفعل على تقدير السلوك فيه ولما لم يلزم من
الدلالة سلوك المدلول فاذا انتفى ذلك الشرط السدى هو السلوك انتفى
الاتصال المشروط ثم ان حاصل الجواب باختيار الشق الاول ومنع المحذور
مستد بان الفعل في التعريف الاول فرضي مشروط بالسلوك وفي التعريف
الثاني محقق غير مشروط بذلك وان حمل الفعل في السؤال على الفعل
المحقق كان هذا الجواب على هذا الوجه باختيار شق ثالث كالوجه الثاني
والثاني ان يقال ان المتبادر من الاتصال في التعريف الاول الاتصال
بالقوة لكونه فيه صفة للطريق وفي الثاني بالفعل لكونه صفة للدلالة
انتهى اقول ان هذا ان اريد بالاتصال بالفعل في التعريف الثاني الاتصال
الخارج من القوة الى الفعل وقت الدلالة يخرج عنه الدلالة الموصلة بعد
وقت الدلالة مع انها هدايات بالمعنى الثاني قطعاً وان اريد الاتصال

الخارج من القوة الى الفعل ولو في الاستقبال كما هو الملايم لما ذكره اهل
المعقول من ان المعنى في عقد الوضع في العرف واللغة هو الفعل في احد
الارزمة سواء قبل الحكم او بعده او معه ففيه ان تخصيص الاتصال
في تعريف الاول بالاتصال القوة المفاعلة للفعل بهذا المعنى بوجوب خروج
الدلالة على طريق موصل في احد الارزمة عن التعريف الاول مع
انها هداية بالمعنى الاول الاعم قطعاً ولا تخلص الابان يحتمل القوة على
معنى الامكان المجامع للفعل كما في قولهم الضاحك بالقوة عرض
لارم للانسان وح كرن الجواب باختيار شق ثالث باختيار شق الاول
في التعريف الثاني واختيار الشق الثاني في التعريف الاول لكن باعتبار
حذف قيد بالفعل ولم يتعرض باختيار الشق الثاني بحذف قيد المدلول
في التعريف الاول اذ لا يصدق التعريف الاول ح على الدلالة على طريق
لم يوصل ولا يوصل احداً كما لا يرشد الى دلائل اصولي يمكن التوصل به
وغير موصول بالفعل لا للمدلول ولا غيره قوله على ان اختلاف التعريفين
آه هذه العلاوة بطريق الترقى من المنع الى الاستدلال على ان لا تحكم
في تخصيص النقص باحد التعريفين فيكون معارضة المناقض وذلك
الاستدلال اما بان يكون العلاوة تسليمية او سر بارية مبنية على التبادر
وتقريرها لو اريد باحد التعريفين ما اريد بالتعريف الاخر لم يكن هناك
تعريفان شاذان الا بحسب اللفظ واللازم بطبعا فثبت اختلافها
معنى وذلك الاختلاف المعنوي مبني على اختلاف آخريتهم هو ان وصول
المدلول معتبر في الهداية ولا يعرفها المعتبرون بالتعريف الثاني وغير المعتبرين
بالتعريف الاول فوجب ان يراد بالثاني اتصال المدلول بالفعل الى المط
وبالاول الاتصال في الجملة اى الاتصال مطلقاً غير قيد باحد
القيدتين فقط او بشي منهما فلا تحكم في تخصيص النقص باحد
التعريفين قوله في ان وصول المدلول معتبر آه لا يخفى ان المعتبر
في مفهومها الاتصال لانفس الوصول فانه خارج عنها قطعاً والمراد ان

ما يوجب وصول المدلول معتبرا ولا اوانه معتبر في اوازها ومما يدل على ان الوصول خارج عنها قوله فيلزم وصول المدلول قوله فالتعريف الاول آه لا يقال ان اريد ان الحكم بهذين الابتدائين متفرع على اختلافهم في اعتبار الوصول وعدم الاعتبار فذلك التفرع ممل لجواز العكس وان اريد ان ذلك الحكم معلوم بالشهرة المستفادة من قوله كما هو المشهور فلا وجه للفاء الدالة على التفرع بل الوجه ان يقال وعلى ان التعريف الاول مبنى آه لا نأقول هذا التفرع بواسطة مقدمة مطوية مشهورة هي ان المعتبرين عرفوها بالتعريف الثاني وغيرهم بالاول كما اشرنا وبهذا يندفع عنه ما يمكن ان يقال ان كون التعريف الاول مبنيا على الثاني والثاني على الاول انما يتفرع اذا لم يجعل العلاوة تسليمة اذ بعد تسليم انتفاء الدلالة من جهة الفاظ التعريفين لا يتعين ذلك الجواز العكس ايضا مع ان قوله كما هو المتبادر يؤيد كونها سرارية قوله لانه نقض اجمالى او معارضة على ترجيح آه دالة على ترجيح الاول او مبنية على ذلك الترجيح وقد عرفت تقريرهما لكن الاظهر تقديم المعارضة لاحتياج النقض الى الكسر الا ان يقال قدم النقض لانه الظ من قوله ايضا في قوله والاول منقوض ايضا وفيه نظر اذ يجوز ان يحمل على معنى كما دل على رجحان الاول دليل عليه رجحان الثاني دليل آخر ايضا فذلك القول صالح لكل من النقض والمعارضة من غير ترجيح ثم ان المستفاد من سياق كلامه ان المرجح هو الحكم الحصرى لا التعريف الا ان يقال ترجيح الحكم الحصرى يستلزم ترجيح التعريف قوله لا احتمال ارادة المعنى الثاني مجازا من باب ذكر العام وازادة الخاص المعين بخصوصه نعم لو اريد الخاص بعمومه كما اذا قلت رأيت انسانا و اردت زيدا لكن لا على وجه تسمية بغيره عند مخاطبتك عن غيره بل اردته باعتبار انه فرد من افراد الانسان لم يكن مجازا كما نص عليه المصنف في شرح التلخيص لا يقال لاحاجة الى هذا لاحتمال لان مادة لنقض يجب ان يكون متحققة وقد نقضها الله تعالى

في الآية الثانية لا نأقول انما يتوجه ذلك لو اريد بالنقض ههنا نقض التعريف وقد عرفت ان المراد نقض الحكم ولو سلم فجرد ان الدلالة الموصلة لو صدرت عن النبي عم كانت هداية كاف في النقض الا يرى ان التعريفات للمساقيات المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وامكانها وانتاعها واذا يعرف الشيء اولا ثم يحكم عليه بامكانه او امتناعه وبهذا ظهر اختلال ما ذكره الشارح في شرح العقائد حيث عرف الاشعري الغيرين بانهما موجودان يمكن ان يوجد احدهما بدون الاخر واعتزضا عليه باننا اذا فرضنا جسمين قديمين لم يكن انشكاك احدهما عن الاخر لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه مع انهما غيران واجاب الشارح بان الجسمين القديمين مستحيلان عند المتكلمين ولا ينتقض التعريف بالجسمين المفروضين بل لابد من تحقيق المادة انتهى قوله فكما انه لم يقدح آه لا يخفى ان الظ الملامح لدعوى الاشتراك في الشرح ان يقول فاما ان ينتقضا معا او لا ينتقضا معا لكنه يوهم انتقال السائل من وظيفة الاستدلال الى وظيفة المنع بان يقال واحتمال التجوز مشترك فكما ان دليلنا ممل فكذا دليلك مع ان الواجب في مقابلة المنع اثبات المقدمة الممة فعديل عن الظ الملامح الى ما ترى للتنبيه على انه جواب باثبات المقدمة الممة اما بان تلك المقدمة ثابتة مسلمة عندك دفعا للحكم او بانها غير ثابتة في الواقع بناء على ان ذلك الاحتمال غير ناش عن دليل فلا يلتفت اليه في شيء من الدليلين او بناء على ان المراد من تلك المقدمة هو ان الاول منقوض بحسب الظ كما يشير الى الكل فسقط ما قيل ان الجواب بابطال تقوية السند للمنع وهو خارج عن قانون المناظرة قوله ويمكن دفع السؤال المقدر اه هذا دفع الجواب باثبات المقدمة الممة ايضا اما بتحرير محمولها بان المراد منقوض بحسب الظ لا منقوض بحسب الظ والباطن فيثبت تلك المقدمة قطعاً لان الانتقاض الظاهري مقطوع به وان لم يكن الباطن كذلك او بتحرير مادة المقدمة بانها ظنية مبنية على الظ المتبادر الذي هو كون الهداية في الآية

حقيقة لا يحازا وهذا القدر كاف في اثبات رجحان التعريف الثاني في مقام المعارضة كما انه كاف في مدعى المعلل الذي هو رجحان التعريف الاول لان دعوى ان حقيقة الهداية منحصرة في معنى كذا ظنية ايضا فيكون المقدمة معلومة بالعلم المناسب للمطلب فيبطل المنع المذكور هذا اذا كانت المقدمة الممة مقدمة دليل المعارضة وبه يندفع المنع المذكور عن دليل المعلل ايضا واذا كانت مقدمة من دليل النقض فهذا القدر ايضا كاف في ابطال دليل المعلل ظنا اذا ابطال الظني موجه بوجه على المعلل دفعه كالابطال القطع واثبتهم بعضهم ههنا من المعارف مانع فيندفع النقض عن التعريف بادنى احتمال فتوهم فاسد لان المعارف بالتعريف الثاني ناقض او معارض ههنا وقوله والاول منقوض دليله وقد منعه المعارف بالتعريف الاول فلا بد من اثبات المم كما لا يخفى نعم يتجه على المحشى ان هذا الدفع سواء كان بتحرير محمول المقدمة الممة او بتحرير مادتها هو من محتملات جواب الش كما اثبتنا بل هو الظم فلا وجه لجملة دفعه ما عدا جواب الش قوله واما القول باحتمال الاشتراك ههنا اى في مقام منع الدليل النقض والمعارضة بان تقول لانم ان الاول منقوض لجواز ان يكون الهداية مشتركة بين المعنيين كما سنبقى عن المص او بينهما وبين عدم الاهلاك كما نقله المحشى عن بعض المحققين فيكون احتمال الاشتراك منع آخر يدل السؤال المقدر ويدل عليه كلام هذا القائل فانه بعد ما نقل قول الش واحتمال التجوز مشترك قال اقول لكن احتمال الاشتراك مجوز انتهى وبهذا بطل امران الاول ما قيل ان قوله ههنا بمعنى في مقام التأييد ايضا كان هذا القائل قال واحتمال الاشتراك ايضا مشترك مع انه لا يفهم من عبارة المحشى بوجه الداني ما قيل القول بالاشتراك من هذا القائل لبس التصحيح رأى احد الفريقين بل لتحقيق المقام وكون الهداية في كل من اليتين محاولة على معناها الحق في قوله فلا بد ان يكون احد الفريقين اه

لم يقل فلا بد ان لا يكون شئ من الفريقين قائلا بالاشتراك لانه لا يتفرع على كون اختلاف التعريفين مبنية على الاختلاف في ان الهداية تعتبر فيها الوصول او لا وذلك لان الهداية في هذه القضية المختلفة فيها بين الفريقين بمعنى ما يطلق عليه الهداية حقيقة لا باحد المعنيين المذكورين بخصوصه للقطع بان الوصول معتبر في المعنى الثاني عند كل فريق وغير معتبر في المعنى الاول عند الكل ايضا فلا يمكن النزاع بينهما باعتبار المعنى المعين وانما يمكن النزاع في ان ما يطلق عليه الهداية حقيقة لغوية او شرعية هل يعتبر فيه الوصول اولا فح نقول عنوان ما يطلق عليه الهداية كلى صادق على كل من المعنيين على تقدير الاشتراك منحصرا في احدهما على تقدير عدم الاشتراك فلا يكون مذهب البه الفريق الثاني من ان الهداية يعتبر فيها الوصول موجبة شخصية بل هي اما موجبة كلية قائلة بان كل ما يطلق عليه الهداية حقيقة يعتبر فيه الوصول كما هو الظم وح يمكن القول بالاشتراك للفريق الاول الذاهب الى نقيضها الذي هو رفع الاحتمال الكلى ولا يمكن للفريق الثاني اذ لا يصح القول باعتبار الوصول في المعنى الاول قطعا واما موجبة جزئية قائلة بان بعض ما يطلق عليه حقيقة يعتبر فيه الوصول او ممتلة في فوقها وعلى التقديرين يكون الامر بالعكس اى يمكن القول بالاشتراك للفريق الثاني دون الفريق الاول الذاهب الى نقيضها السلب الكلى القائل بان لا شئ مما يطلق عليه حقيقة بما يعتبر فيه الوصول اذ لا يصح القول بعدم اعتبار الوصول في المعنى الثاني بوجه ولذا ايهما احد الفريقين الغير القائل بالاشتراك هذا واقول يتوجه على المحشى ان منع دليله النقض او المعارضة مستندا باحتمال الاشتراك انما يظهر كونه توهم فاسدا لهذا القدر او كان مراد القائل احتمال الاشتراك عند كل من الفريقين وليس كذلك اذ المنع المذكور لا يتوقف على الاستناد بذلك بل هو من فضول الكلام اذا لظ هو الاستناد باحتماله عند الفريق الاول الذى

ذلك المنع من جانبيه فتح يحتاج بيان فساد ه الى اثبات عند الفريق
الاول بخصوصه لا يكون قائل بالاشتراك وقد عرفت انه لا يفرع على
ما ذكره هنا ولا على قوله بل ان كل واحد منهما اه لان قيد الظهور
ينافي دعوى التوهم الفاسد نعم لو كان مراد القائل تأييد القول
السابق على ان يكون مراده واحتمال الاشتراك مشترك بين دليلي
الفريقين كما قبل يظهر فساد بهذا القدر لكن قد عرفت ما فيه
ايضا فان قلت لو كان الفريق الاول قائل بالاشتراك لبطل استدلاله
على رجحان الاول بنقض الثاني لان القول بالاشتراك كما يهدم دليل
الفريق الثاني يهدم دليل الفريق الاول اذ لا نقض لشيء
من التعريفين ح قلت ليس استدلاله بانتقاض الثاني عنده بل عند
خصمه الذاهب الى المعنى الثاني مع دعوى الانحصار فيه على ان الاستدلال
ليس على رجحان احد التعريفين على الآخر بل على رجحان احد القولين
على الآخر واذا كان احد الفريقين ذاهبا الى القول بالانحصار الهداية
في المعنى الثاني والفريق الاخر الى القول بالاشتراك ينقض القول الاول
دون الثاني قطعا فيكون راجحا عليه نعم هذا النقض او المعارضة
من الشارح باعتقاده ان الفريق الاول غير قائل بالاشتراك والالم يصح
الحكم بانتقاضه لكن القائل بمنعه ومن ههنا يعلم ان كلاما من الفريقين
يعتقدان صاحبه غير قائل بالاشتراك لكن يحتمل ان يكون احد الاعتقادين
غير مطابق للواقع وان كان ذلك الاحتمال مرجوحا لكونه خلاف
الظاهر من مواضع بيان القولين في الكتب الكلامية ولا مخلص لها
الا بان يحتمل مراده ايضا على ان مبنى نقض التعريف الاول على الظاهر
المتبادر فيكون منع كونه منقوصا باحتمال الاشتراك توهما فاسدا
فانه ان اريد احتمال الاشتراك عند كل من الفريقين فهو باطل والالم يكن
بينهما نزاع معنوي بل لفظي ولا يجوز العقل فيما بين فريقين وان جوزه
فيمسك به شخصين وان اريد احتمال الاشتراك عند احدهما فهو احتمال

مرجوح ولا ينفذ به الانتقاض الظاهري المقطوع به او الانتقاض
المظنون لكونه معلوما بالعلم المناسب لمطوح يكون قوله فلا تغفل
بمعنى لا تغفل عن ان مبنى النقض على الظاهر المتبادر فان الحكم بكونه
توهما فاسدا مبنى عليه ولك ان تقول هو بمعنى لا تغفل عن التقييد
بقولنا ههنا فان احتمال الاشتراك انما يكون فاسدا ههنا لاني نفسه
فلا ينافي ما سلفنا من كونه تحقيقا قوله هو هذا ليس بتأييد اه
انما ينافي لان المناقشة المذكورة مع قطع النظر عما اوضحه الشارح
في الحاشية المنقولة عنه يحتمل ان يكون تأييدا مبنيا على ما ذكره بقوله
وانت تعلم اه لانها ح تكون منع لدليل المعلن بعد اتمام نقضه
او معارضته ومنع الدليل بعد نقضه اجمالا لا يكون مؤيدا لدليل النقض
كما ان منع احد الدليلين المتعارضين يكون مؤيدا للآخر باسقاط معارضته
بل الاظهر حله على التأييد لان الظاهر كون الواو عاطفة لهذا الكلام
على قوله واحتمال التجوز مشترك بناء على ان الواو حقيقة في العطف
ومجاز في غيره كما قالوا حملها على الابتداء والاستئناف تكلف ومن البين
ان عطف احد التأييد على الآخر بجامع الانجاء في التأييد اظهر
من عطف التزييف على التأييد بجامع التضاد وجعله معطوفا
على السؤال المقدر لكونه من عطف احد التزييفين على الآخر
بجامع الاتحاد ايضا تكلف ظاهر لكن يرجح جانب التزييف انما يظهر
ان يرجع الضمير في قوله حله على هذا المعنى الى قريبه الذي هو الآية الثانية
وان يكون الاشارة الى المعنى الاول القريب المذكور في قوله والاول منقوض
فان ثبت كونه تزييفا بهذا المرحح فالكاف في قوله كما وضحه للتبيين
وفي الايضاح اشارة الى ان الحاشية دالة قطعا وان لم يثبت بهذا الوجود
معارضة فالكاف للتعليل قوله على الحاشية اي نقل على ان يكون
ذلك المقول حاشية لتلك المناقشة كاشفة عنها وانت خير به لا وجه
للعُدول عن كلمة من البيانية الى كلمة على اللهم الا ان يقال مجرد كونه

منقولاً عنه في الحاشية لا يوجب ايضاح مراده من المناقشة لجواز ان يكون
منقولاً عن كتابة اخرى في حاشية هذا الكتاب او منقولاً عنه على وجه لا يدل
على مراده من المناقشة الا يرى ان في الحاشية المنقولة عنه ههنا
نسختان احدهما بكلمة اذا تعليلية حيث قال اذ يمكن ان يقال الهداية
في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المط
يعني انك لا تمكن من اراءة الطريق لكل من احببت بل انما تمكن من اراءة
الطريق لمن اردناه انتهى والاخر بالواو يدل اذا تعليلية ولا يخفى
ان الدال على مراده من المناقشة على وجه يكون تزيفاً لا تأييداً انما هو
النسخة الاولى لا الثانية بل هي دالة على خلافه بناء على انها ظاهر
في المناقشة الاخرى التي لم يتعرض بها في اصل الشارح ح فليس
مانقلاً عنه في النسخة الثانية من الحاشية منقولاً عنه على ان يكون
حاشية للمناقشة المذكورة في الاصل كاشفة عنها فالعدل الى كلمة
على التنبيه على صحة النسخة الاولى وسقاية الثانية فليأمل قوله
فالاولى آه لوجه الاول انه ليس فيه ايهام التأييد بناء على ان كلمة
الاستدراك بعد دفع السؤال المقدر عن دليل الناقض او المعارض لدفع
توهم انه دليل صحيح لا يرد عليه شيء اصلاً بخلاف ما ذكره الشارح
بدون كلمة الاستدراك الثاني انه لا حصر حيث اقيم قوله فيه
مقام قول الشارح في امتناع حله على هذا المعنى ولا التباس
في رجوع الضمير الى الدليل المؤيد من قبل مع دلالة كلمة الاستدراك على
ان ما بعدها قدح في ذلك الدليل الثالث ان قول الش والاول منقوض
بالاية الثانية نابت بدليل مطوى بان يقال اذ يمنع حل الهداية في الاية
الثانية على المعنى الاول ومناقشة الش منع لذلك الدليل المطوى ومنع
الدليل المذكور كما فعله المحشي اولى من منع دليله المطوى لا يقال بل
واجب لانه منع الدليل المطوى خارج عن قانون التوجيه ولذا حصروا
جواز الوظائف الثلاث مما بعد الاشتغال بالدليل لا نأقول لا يطوى

الدليل الا لظهوره فهو كما لمذكور ومنعه كمنع المذكور فبما اذا تعلق
بالمقدمة المعينة عنده من شرط تعيين المقدمة في المنع الموجه بل مطلقاً
عند تحقيق المحشي وما كان خارجاً عن قانون التوجيه هو منع دليل غير معلوم
بخصوصه قوله وانت تعلم اه الظاهر اعتراض على الش بان الصواب
ان يقول وكذا المناقشة في امتناع حل كل من الايتين على المعنى المنقوض
بتلك الاية مشترك ويمكن ان يحمل على الجواب عن السؤال بالاولوية
بان يقال العدل عن هذا الاولى الى ما هو صالح لكل من التأيد والتزيف
للتنبيه على امكان كل منهما لان المناقشة في امتناع حل الاية الاولى على
المعنى الثاني ايضاً محالاً قوله فاوصلناهم آه هذا لازم الهداية والمعنى
الحقيقي فدللناهم دلالة موصلة لهم بالفعل او خلقنا فيهم الهدى ان فسرت
الهداية بخلق الاهتداء كما في كتب الاشاعرة واما قوله فتركوه وارتدوا
فهو معنى قوله تعالى فاستجبوا للسمى على الهدى ثم ان هذا الوجه
بما جوزه المولى الخبالي في حاشية شرح العقائد حيث قال ويحتمل ان يراد
اما ثمود فيخلقنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا اذ دلالة في اول هذه الاية
واخرها على نفي الحصول وفيه بحث من وجوه الاول ما قبل قوله تعالى
الابعدا لثمود يدل قطعاً على نفي الحصول وليس بشيء لان غايته ان يدل
على انهم اقمح حلاً من سائر الامم والارتداد اقمح من الكفر الاصل الثاني
ما قبل انه خلاف الواقع على ما هو المحكى عن حال ثمود وخلاف ما عليه
جمهور المفسرين وبإني عنه لفظ الاستحباب وهو ايضاً مدفوع بان
المحكى عن حالهم ليس بخبر متواتر بل من خبر الاحاد وان شاع ذكره
في كتب التفسير فيجوز حل الاية على خلافه وهذا التوجيه مبني على
عدم الاعتداد ولذا استدلل على صحته بنفي الدلالة عن اول الاية واخرها
والا فيجوز ان يدل عليه الحديث المشهور والمتواتر اماً ما ذكره بعض المحققين
في دفعه من ان كونه خلاف الواقع وخلاف ما عليه المفسرون ممنوع
لجواز ان يكون الواقع من حالهم ان آمنوا بقلوبهم وخلق الله فيهم الايمان

قوله فليأمل آه اشارة الى ان
ذلك التنبيه يحصل بعنوان
الايضاح فلا وجه للعدل
عن ان يقول كما اوضحه في الحاشية
وايضاً ذلك التنبيه يحتاج الى تفصيل
الحاشية بكونها كاشفة
عن المناقشة كما انما وذلك
التي لا يغير كرفي كلام المحشي
لا ينبغي التبادر

والاهتداء فقبل ان يظهر وايمانهم ارتدوا واستدلوا الايمان بالكفر والهداية بالضلالة فيز الله تعالى عن سوء صفتهم فان هذا الامر لا يطلع عليه الاعلام الغيوب ويؤيده الفاء التعقيبية في قوله تعالى فاستجبوا العبي آه وما هو المحكى عن حالهم وعليه جمهور المفسرين هو انهم لم يظهر منهم الايمان قط بل اكبوا على الكفر الى ان عقروا الناقه فاصبحوا في دارهم جائعين وهذا لا ينافي الحصول بحيث لم يطلع عليه الاعلام السر والخرافات واما حديث ابي لفظ الاستجاب فكلا اذهو كناية عن الايثار والاستبدال انتهى فقيه نظر لان مجرد التصديق القلبي المقارن بالانكار الظاهري ليس بايمان معتد به بل لا يطلق عليه الايمان في الشرع والالكان الذين يعرفون نبوة النبي عم كما يعرفون ايمانهم مؤمنين وليس كذلك فلا يكون خلق ذلك التصديق فيهم ايضا لهم الى الحق المط اللهم الان يجوز تركهم الاعتراض فيما بين خلقه واطهارهم الانكار عند نبيهم صالح عم لان مجرد مقارنة التصديق لترك الاعتراض كاف في كون ايمانهم شرعيا ومعتداه عند الشارع وبعد فيه نظر لانه انما يتيم اذا استند اجماع جمهور المفسرين بعدم ايمانهم الى غير خبر الرسول الناطق بالوحي عن جانب عالم السر والخرافات لا الى خبره عم وذلك محل نظر ظ الثالث ان الظ من استجابهم العبي ظ في اختيارهم ما يوجب العبي الاصل من اعتراضهم عن ايات الله تعالى وانما كهم في طغيانهم واتباع شهواتهم بحيث لم يلتفتوا الى جانب الحق ولم يردوا اصلا كما هو المراد في امثال هذه الاية المشتملة على عي الكفار وحله على اختيارهم ما يوجب العبي العارض غير ظ ولما كان مبنى النقض ههنا على الظ المتبادر اندفع تلك المناقشة والجواب ان هذا غير مضر للمحشى وان كان مضرًا للمولى الخيالي حيث ذكره في مقام الجواب عما ورد على ترجيح المعنى الثاني وذلك لانه كما ان هذه المناقشة من المحشى مبنية على خلاف الظ كذلك مناقشة الش وفي قوله والمناقشة مجال اشارة اليه وقد عرفت ان ظ

مراد المحشى ان مثل تلك المناقشة مشتركة بين الدليلين ايضا فاما ان ينقدحا معا ولا ينقدحان معا على ان عدم ظهور حله على اختيار العبي العارض منطوقه فيه وتعبير المحشى بعنوان المجال يجوز ان يكون لفصلا لمساكلة لالتنبية على ابتداء مناقشته على المعنى الغير الظ كمنافسة الش فليأمل قوله انك لا تقدر هذا تفسير لقوله لا يمكن من اربعة الطريق لان التمكن بمعنى الافتدار الا انه يستعمل بكلمة من والقدرة بكلمة على ولذا قال الدلالة على ما يوصل الى المط بجميع امثلك وهذا تفسير لقوله كل من اجبت و اشار الى ان كلمة من مستعملة في ذوى العقول لا في ذوى العلم مطلقا لاحتياج الى استثناء الواجب تعالى عقلا والمراد امة الدعوة والى ان المراد بمن احبه النبي غم من احب اسلامه وهم مجموع الثقلين الموجودين زمان البعثة وفيما بعدها الى اخر الزمان فانه عم احب اسلام الكل وتمنى وان علم امتناعه بمثل قوله تعالى ولوشئنا لايتنا كل نفس هديها فقوله الذين ثبت محبتك اياهم صفة كاشفة دافعة لتوهم الاختصاص ببعض كما في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحه الا صفة مخصصة ببناء على ان المراد المحبة من جهة القرابة والالفة كما هو مبنى القول الاتي بالخصيص بل بعضهم هذا مبنى على ان كلمة من التي هي من صيغ العموم اذا وقع في حيز النفي توجه النفي الى الشمول خاصة وافاد الكلام ثبوت النفي للبعض كما في قولك لم اخذ كل الدراهم اى اخذت بعضها دون بعض وليس هو معنى ما في سياق الاية من قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء لان الهداية فيه مستندة اليه تعالى لا الى النبي عم الذين اردنا اراءهم اى اعلامك بالذات او بالواسطة اياهم الطريق اى الشريعة بعينه اى بتعيينه يمتاز عن سائر الطرق المنسوخة والباطلة اى الاعلام تفصيلا سواء علموه بهذا الاعلام كالمسلمين والكافرين العالمين الحق المنكر بوله عنادا اولم يعلموا كالكافرين الذين ارادوا الشريعة تفصيلا ولم يعلموا حقيقتها لاعتراضهم عما يدل على صدقها من الايات والمعجزات وذلك

لما عرفت ان الاراء في المعنى الاول بمعنى الاعلام العام لمثل ما
في قولك علمته فلم يتعلم فلا يلزم تخلف مراده تعالى عن ارادته العلية
في الفريق الثاني من الكفرة او اختصاص هداية النبي عم بالفريق
الاول منهم قوله وبعض الغائبين من الموجودين في زمانه عم
او فيما بعده الى اخر الدنيا قوله اول بعضهم الذين اردنا اراءهم
الطريق اي ارائنا اياهم الطريق بارائك ولو اجالا بلا واسطة
شخص آخر من علماء امتك فان اراء النبي عم بالذات اراء الله
تعالى بالواسطة وفي بعض النسخ اردنا رؤيتهم والمراد ما يترتب على
ذلك الاراء من مطلق العلم تصديقا كان ونصورا متحققا في الشك
او الوهم او التخيل فتأمل قوله وذلك اي جواز ان يكون معنى الآية
احد هذين المعنيين لان المتبادر من الدلالة على ما يوصل اي
من الهداية بالمعنى الاول اراء الطريق بعينه تفصيلا لا ولو اجالا
وبلا واسطة لا ولو بالواسطة وفي بعض النسخ او بلا واسطة باو الفاصلة
ويتجه عليه ان التردد ان كان في المتبادر بان يكون المتبادر كلا
منهما ففيه انه ينفي تبادر الكل لان تبادر المتبادر لا يكون شكوكا
وان كان في المتبادر بان يكون المتبادر هو المفهوم المردد ففيه
انه لا تقابل بين القسمين لان ما بعينه كما يكون بالواسطة وهو قد يكون
بدونها اما بلا واسطة كما يكون بالاجال هو قد يكون بالتفصيل
ويتجه على النسخة الاولى ان الاراء المقيدة بمجموع القيدتين مختصة
بالخاضرين فلا يصح قوله وبعض الغائبين في التوجيه الاول وعلى كل
تقدير يتجه على القيد الثاني انه يستلزم ان لا يكون هداية الله تعالى
الانبياء عم والرسول عم بواسطة الملك والناس بواسطة هداية حقيقة
لخروجهما عن حقيقة الهداية ح بل هو يستلزم اختصاص هدايته
تعالى حقيقة بطريق الالهام وذلك فاسد والتزام كون اسنادها اليه
تعالى في تلك المواضع مجزيا مستبعد جدا لا يقال انما يكون مجازيا

ففيه انه اعلم كخلق الاراء
فلا يصح تخصيص الهداية بهذا
المعنى بالبعس
نسخه

للم يكن

للم يكن جميع الهدايات مخلوقة له تعالى لا نقول الافعال انما تستند
حقيقة الى فاعلها الذي قامت بها الا الى خالقها الا يرى وان الاكل والماشي
وغيرهما انما يستند الى الحيوان مع ان الكل بخلق الله تعالى عند اهل
السنة لا يقال هذا الاستبعاد مستبعدا اذ لو كان المصادر والافعال
موضوعة لما هو اعم مما هو بالذات او بالواسطة لكان اسناد الهزم
الى الامير حقيقة عقلية لا نقول لم يصدر عن الامير بالذات ما هو
من جنس الهزم بل الصادر ههنا ك امره السبب له بخلاف ما صدر
عن الله تعالى من الهامه واعلامه لجبريل عم بالذات فذلك الاعلام
اعلام له بالذات وللناس بالواسطة فتعميم الاعلام مما بالواسطة في مفهوم
الهداية لا يوجب تعميم ماهية الهزم من سببه ولا ينفي توكيدهم الفاعل
في مثل قولهم هداية فلان بنفسه لدفع توهم الاستناد المجازي باحتمال
ان المراد انه فعل سبب الهداية هي الاراء بالذات او بالواسطة ولم يفعل
نفسها وانما استندت الى سببها الا ان يقال ان الظ من هذا التركيب
انه اراء بنفسه ولا يقال هو فحين ارى من يريه فلذا قال المتبادر بالذات
فتأمل ولك ان تقول مراده ان المتبادر من الدلالة الى ما يوصل المعهودة
اعني المسندة الى النبي عم في هذه الآية لان هذا القدر كاف في جواز حمل
الآية يعني ان المتبادر من الهداية المسندة الى النبي عم في هذه الآية ما هو
هداية للطريق بعينه وبلا واسطة فعلى تقدير حملها على المعنى الاول
يصح تخصيصها ببعض الامة دون بعض وان لم يكن اصل المعنى مع
قطع النظر عن هذا المتبادر مخصوصا ببعض لكونها في نفسها
اعم مما بالذات او بالواسطة ومن الاجالية والتفضيلية ولا يرد عليه انه
استدلال باول المسئلة فيكون مصادرة على المط قوله ولا يخفى انه
لم يقع اه هذان امران اولهما مع ثبات المتبادرين دليل جواز المعنى الثاني
وثانيهما مع اول المتبادرين دليل جواز المعنى الاول ويتوجه عليهما ان عدم
الوقوع لا يستلزم عدم الامكان حتى يلزم صحة معنى عدم التمكن والافتقار

الا ان يقال الحكم بعد الوقوع سالبة ضرورية بدليل ان الانبياء عليهم السلام لا يجوز لهم التكاسل والقصور عما في وسعهم لانهم امناء الوحي وهذه القرينة حل الشارح تلك الآية على نفي القدرة ولا يتجه على دليل المعنى الاول انه لا يكفيه عدم وقوعه في الماضي بل يحتاج الى عدم وقوعه في المستقبل لان عدم وقوعه لفرد الماضي يستلزمه قوله وان وصل صحت الاسلام الى الكل اجالا آه يشير الى ان صحة احدهذين المعنيين يحتاج الى ملاحظة احد القيدتين في مفهوم الهداية اعني قيد بعينه وقيد بلا واسطة والافقد صدر عن النبي عم الازالة المطلقة للكل اعني سواء كانت بالذات او بالواسطة وسواء كانت اجالية او تفصيلية فلا يصح نفيها عنه عم ولو بطريق رفع الإيجاب الكلي وفيه انها لم توصل الى من في شاطئ الجبل والجواب بان مراده وان وصل الى كلامه ولا يلزم منه وصول الدعوة اليه اوان من كان في الشاطئ لبس من امة الدعوة كما انه لبس من امة الاجابة لعدم وصول الدعوة اليه اوبان الوصول في كلامه لبس بمحقق في الماضي والحال بل مفروض في الاستقبال كما يقتضيه كلمة ان الموضوع للشك في الاستقبال لا يجدي ههنا اما الاولان فلان من في الشاطئ متدرج فبين احب قطعنا كما اشرنا واما الثالث فلانه ياباه قوله لم يقع اذا الصواب ح لا يقع على نفي الاستقبال الا ان يلزم الثاني بناء على ان المراد ممن احب كل مكلف لا ما يعي المجانين من الكفار ولا تكليف بدون الدعوة بوعليه قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام لان مفعول يدعو واخذتوق المشيم قوله وهذا معني لطيف دقيق آه ههنا اثبات الاول ما قبل اجمع المفسرون على ان الآية نزلت في ابي طالب وقد تقرر في الاصول ان السبب الخاص قطعي الدخول في عموم الوارد بذلك السبب فلزم القطع بانتفاء هداية ابي طالب المذكورة في الآية مع انه عم قد اراد الطريق بعينه وبلا واسطة فتعين ان الهداية المنفية بمعنى الدلالة الموصلة ولا يجدي حل الآية على رفع الإيجاب الكلي

فظهر انه لا لطف ولا دقة في هذا المعنى انتهى ويمكن دفعه بان نفي الاقتدار على الدلالة الموصلة لابي طالب يجوز ان يستفاد من هذه الآية بطريق التعريض بناء على ان نفي القدرة على الازالة لكل يستلزم نفي القدرة على ايصال الكل بالطريق الاولى لا بطريق التصريح ولذا وصفه باللطافة تأمل وبانه مبني على ان نزولها في حق ابي طالب غير مقطوع به على نحو ما قدمناه في مناقشة المحشي وفي كلام صاحب الكشاف اشارة اليه حيث قال الزجاج اجمع المفسرون على انها نزلت في ابي طالب حيث عزاه الى الزجاج ولم يقل كما قال البيضاوي والجمهور على انها نزلت في ابي طالب بل في لفظ الجمهور اشارة الى انها عند البعض ليست كذلك وهذا القدر كاف في مقام المناقشة الثاني ما قبل هذا المعنى ياباه سياق الآية من قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين فانه صريح في ان الذين هداهم الله تعالى بمشيتهم المهتدون الواصلون الى الاسلام ويجب توارد النفي والاثبات في امثال هذه الآية على معنى واحد فثبت ان الهداية المنفية عن النبي عم بالنسبة الى من احب والمشيئة له تعالى بالنسبة الى من يشاء هي الدلالة الموصلة ويمكن دفعه ايضا بان وجوب توارد النفي والاثبات في جانبي كلمة الاستدراك انما هو اذا لم يفهم الاثبات قبل تلك الكلمة وههنا لبس كذلك لما عرفت ان كلمة كل اذا وقعت في خبر النفي توجه النفي الى الشمول خاصة وافاد التركيب ثبوت الفعل للبعض على ما نص عليه الشيخ عبد القاهر فح يجوز ان يحمل الاستدراك على دفع توهم ان الله تعالى ايضا يقدر على ازالة بعض دون بعض فدفعه تعالى بالبلغ وجه بان الله تعالى يوصل كل من يشاء ولعله لهذا وصفه بكونه حقيقا بالتأمل فنصير الثالث ما ينوهم من ان مقابلة هذا المعنى المعنى الثالث يقتضي كونه مبني على بطلان قاعدة الكسب فلا يصح على مذهب الاشاعرة ومنهم الشارح المناقش والشريف المحقق الذي هذه المناقشة من جانب وكذا الكلام في المعنى الثاني

والجواب لا تعرض في هذين المعنيين لا بطلان تلك القاعدة وإثباتها
 لان الاراء بالتكلم مثلا صادرة عن النبي عم حقيقة سواء كان كاسيها
 او موجد اياها لما اشرنا قوله وبؤيده قوله تعالى والله يدعو الى دار
 السلام آه وجه التأييد ان الهداية في قوله تعالى انك لاتهدى من احببت
 محمولة على الاراء المقيدة باحد القيد او كليهما والا فاما ان يحمل
 على الاراء المطلقة الغير المقيدة بشئ من القيد او على معنى الاتصال
 والكل غير صحيح بشهادة قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي
 من يشاء الى صراط مستقيم اما الاول فلان المراد من الدعوة المذكورة
 ما هو الواقع من استماع صبي الاسلام لا الكل ولو بالواسطة واو اجالا
 بناء على ان حذف مفعول يدعو للتعظيم كما ستعرفه من كلام صاحب
 الكشف وهذه الدعوة انما وقعت براءة النبي عم لبعضهم بالذات
 وتفصيلا ول بعضهم بحذف احد القيد او كليهما الصحة الايمان الاجالي
 براءة النبي عم ولو بالواسطة فصدر هذه الآية دل على وقوع الاراء
 المطلقة من النبي عم ولو بالواسطة بالنسبة الى الكل فلا يصح فيها
 عنه عم في الآية الاخرى واما الثاني فلان تقديم المسند اليه على الخبر
 الفعلي اعني يهدي في قوله تعالى ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم
 بل في سياق هذه الآية حيث قال الله تعالى انك لاتهدى من احببت
 ولكن الله يهدي من يشاء يقتضي حصر الاتصال فيه تعالى وهو الجمع
 عليه بناء على ان الهداية المسند اليه تعالى في كل من الايتين بمعنى الاتصال
 باتفاق المفسرين فلو حمل الهداية المنفية عن النبي عم في هذه الآية
 على معنى الاتصال لدلت بظاهرها على قدرة النبي عم على اتصال
 بعضهم لما نقلناه عن الشيخ عبد القاهر من ان شئنا من الفاظ العموم
 اذا وقع في حيز النبي توجه النبي الى الشمول خاصة وافاد الكلام بثبوت
 الفعل للبعض مع ان اقتداره عم على اتصال البعض منافي لمقتضى
 الحصر المستفاد من التقديم فالدعوة المذكورة مدخل في التأييد والالتاب

بسياق هذه الآية وما قبل وجد التأييد ان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي
 الذي هو الهداية بمعنى الاراء بمعنى الهداية المعطوفة على الدعوة يدل
 على ان الاراء لكل من يشاء ويحب مخصوصة به تعالى لا يتجاوزها الى غيره
 تعالى وذلك المعنى يؤيد ان غيره تعالى كالنبي عم لا يهدي كل من يشاء
 ويحب بل بعضه بناء على ان النبي في الجزء السلي من ذلك الحصر يتوجه
 الى الشمول خاصة ففقه نظرا لانه مبني على حل الهداية في هذه الآية
 على معنى الاراء وهو خلاف ما اجمع عليه المفسرون قال صاحب
 الكشف ويهدي وبوفق من يشاؤون الذين علم ان العطف يجدي
 فيهم لان مشبته تابعه بحكمه ومعناه يدعو العباد كلهم الى دار السلام
 ولا يدخلها الا المهديون وقال البيضاوي ويهدي وبوفق من يشاء
 الى صراط مستقيم والاستدلال على معنى الاراء بتعديتها بحرف الجر
 غير صحيح ههنا لان الفرق الاتي بتعديتها بحرف الجر متفرع على القول
 بالاشتراك الهادم لكل من الدليلين المتعارضين كما عرفت فلا يصح
 الاستنادية في تأييد المناقشة الصادرة من احد المتخاصمين ههنا فوجه
 التأييد ما ذكرنا وانما لم يقل ويدل عليه اذ يجوز ان يحمل الهداية في قوله
 تعالى انك لاتهدى من احببت على معنى الاتصال بان يعتبر عموم
 من احببت في جانب النبي كالمبالغة في قوله تعالى وما الله بظلام للعبيد
 وعليه ورد قوله تعالى ولا تطع كل خلاف مهين والله لا يحب كل مختال
 فخور فح لا ينافيه ما استفاد من تقديم المسند اليه من حصر الاتصال
 فيه تعالى لكن هذا الاستعمال قليل بالنسبة الى الاستعمال الاول
 ولذا قال يؤيده لكن الملايم لزول الآية في حق ابي طالب هو الاستعمال
 الثاني مع حل الهداية المنفية على معنى الاتصال كما لا يخفى قوله
 ان الاراء الطريق لكل الامة اي الاراء المطلقة الغير المقيدة بشئ
 من القيد وان كان صادرة عنك ظاهر الكنه غير صادرة عنك
 حقيقة اذ قد يترتب عليها اثر خارق للعادة هو سماع الكل اياها من زمان

البعثة الى اخر الدنيا مع اطاعة كثيرة منهم بخلع خلق رياساتهم وبذل وجودهم وانفسهم واموالهم بمجرد المواعيد المعدومة في الحياة الدنيا وغير ذلك من الغرائب فان تلك الآراء التي يترتب عليها الانار الحارقة للعادة ليست بموجدها ولا كاسب اياها بالضرورة وانما هي في قدرتنا على نحو قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى حين رمى النبي عم قبضة من الحصاة نحو الكفار فاهلكهم الله تعالى بها فان رمية عم بمنزلة رميك الحجر الثقيل بيد الطفل فكما ان الطفل ايسر بموجده لذلك الرمي ولا كاسب له وانما هو صادر عنك ايجادا على مذهب المعتزلة وكسبا على مذهب الاشاعرة فكذلك رمى النبي عم تلك الحصاة غير صادرة عنه حقيقة لا ايجادا ولا كسبا بل من الله تعالى فقط لان الار مرتب عليه من الاهلاك ليس مما يترتب على رمى العباد عادة في قوله لكل الامة اشارة الى ان النبي في هذا المعنى ايضا متوجه الى الشمول خاصة ليفيد اقتداره عم على آراء البعض وانت خير بانه لو قال ان آراء الطريق لكل من اروا الشريعة تفصيلا ولو بالواسطة لم يحتج الى العدول عن المعنى المتبادر باعتبار قيد بعينه لان تلك الآراء غير صادرة عن النبي عم حقيقة ايضا بناء على ان استمرار اثرها الى اخر الدنيا انما هو بخلق الله تعالى لكنه عدل عنه لانه لا يلائم عموم من احببت لانها غير مختصة بالذين اروا الشريعة تفصيلا بل اما شاملة لكل الامة او مختصة بالذين ثبت لهم محبة النبي عم من جهة القرابة او الصحبة او الامر آخر ديني والذين اروا الشريعة تفصيلا اخص من الاول واعم من الثاني لا يقال يا بني هذا المعنى ما استفيد من اية الدعوة من ان الآراء المطلقة صدرت عن النبي عم كما ذكرتم لانقول غاية ما يستفاد من اية الدعوة مطلق الصدور ولو ظاهره بالصدور الحقيقي فلا منافات نعم يتوجه عليه ان قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس دل على انه عم مرسل الى الكل ومكلف بالتبليغ الى الكل ولا تكليف بما هو خارج عن الوسع ويستحيل

تكاسل الانبياء عم في امر التبليغ فالارادة المطلقة مقدورة للنبي عم وصادرة عنه عم حقيقة اما كسبا على مذهب الاشاعرة او لايجادا على مذهب المعتزلة فلا يوافق اية الرمي قوله وان صدرت النظم ان المعنى على الماضي ولكن ياباه كون الآية على نفي الاستقبال الا ان يقال الآراء لكل الامة انما يتحقق في اخر الدنيا لكن آراء الذين كانوا في اخرها هي بعينها آراء الموجودين زمان البعثة لكنها وصلت الى الموجودين زمان البعثة اولا وتصل الى الموجودين في الاخر بعد مدة كدناء واحد للقريب والبعيد يسمعه القريب اولا والبعيد بعد مدة ولا تسمى آراء قبل الوصول فبالنسبة الى زمان الصدور الماضي عبر عنها المحشى بصيغة الماضي وبالنسبة الى انها انما تفصل الى الكل في اخر الدنيا كان الآية على نفي الاستقبال ولك ان تحمل على معنى الاستقبال كما هو مقتضى وضع ان واذا فتأمل قوله لكنهما غير صادرت عنك حقيقة اي في نفس الامر صدورا بحيث لو اسندت اليك لم يكن الاسناد حقيقة عقلية بل مجازا عفايا لانك لست لموجوداتها ولا كاسب اياها وانما انت محل لها قوله وثالثها انه يجوز ان يكون معنى الآية انك غير قادر على آراء الطريق اه اي على ايجادها والمراد من الآراء اما المطلقة كما في الوجه الثاني او المقيدة باحد القيدتين او بكليهما اذ لا مانع عن المعنى المتبادر المقيد ههنا لا يقال هذا المعنى من فروع المعنى الثاني لا مغاير له قالوجه ان يقتصر على الوجهين الاولين ويقال في الثاني ان المعنى وان صدرت عنك ظاهرا لكنها غير صادرة عنك حقيقة اما لان اثر المترتب عليها خارق للعادة كما في رمى الحصاة واما لان النبي عم غير موجد اياها بل كاسب لها لاننا نقول ليس الصدور الحقيقي مختصا بالايجاد بل شامل للكسب ايضا والالم يكن اسناد شيء من افعال العباد اليهم اسنادا حقيقيا عند الاشاعرة وذلك باطل قوله لمن احببت لا يخفى ان الموافق لحاشية الشارح ان يقول لكل من احببت كما قال في الوجهين

الاولين الا انه اشار بترك كلمة كل ههنا الى ان النفي في هذا الوجه متوجه الى اصل
الفعل وان عموم كلمة من سار الى جانب النفي ليفيد الكلام شمول النفي كما
في قوله تعالى ولا تقطع كل خلاف مهيمن وان كان هذا الاستعمال اقل من الاول
لا متوجه الى الشمول خاصة كما في الوجهين الاولين ومن ههنا يعلم ان غرضه
من ايراد الوجوه الثلاثة توجيه حاشية الشارح بتلك الوجوه على وجه
ينطبق القواعد العربية لا توجيه لمجرد المناقشة المذكورة في الشرح
قوله ووجه قوله فتأمل ظاهرا يعني عرفت ان وجه التأمل في الوجه
الاول هو الاشارة الى كونه معنى لطيفا دقيقا حقيقيا بحق التأمل ولذا قدمناه
واما وجهه في هذين الوجهين فهو الاشارة الى ضعفهما اما الوجه الثاني
فلانه مبني على المعنى الغير المتبادر الذي هو الاراء المطلقة لما ذكرنا
من ان المتبادر من الدلالة على ما يوصل هو المقيدة ولو باحد القيدتين وايضا
قد اشرنا الى ان الاراء المطلقة صادرة عن النبي عدم حقيقة ومقدورة له عدم
فلا يصح نفي صدورها عنه عدم حقيقة وان حلت على الاراء المعتد بها
اعني الموصلة كان حلا على المعنى المجازي لا على المعنى الحقيقي لاول والمناقشة
في امتناع حملها عليه لا على المعنى المجازي الاخر فانه داخل في قوله
واحتمال التجوز مشترك واما الثالث فلانه واركان مبنية على المعنى المتبادر
لكنه مبني على استعمال اقل من توجه عموم كلمة من الى جانب النفي وايضا
الهداية بمعنى الاراء بل جميع افعال الاختيارية اعم من جهتين الكسب
والايجاد لا مختصة بجهة الايجاد لما اشرنا من انها لو اقتصت بجهة الايجاد
لم يكن اسناد شيء من الافعال الى العباد اسنادا حقيقيا عند الاشاعرة وهو
قاعدة واذا كانت الهداية الحقيقية اعم من جهة الكسب عند الاشاعرة
فلا يصح نفيها عنه عدم الاختصاص بجهة الايجاد كما اشرنا فلا يكون هذا
التوجيه حلا على المعنى الحقيقي الاول والكلام فيه ليس مما اشار اليه بقوله
وان كان باطلا آه مما له دخل في وجه التأمل في الثالث ولا في تأخير عنهما لانه
غير ربط عند المص والش دل على زعم المحشي فقط والقول بالبطالان باطل

في نفسه بشهادة النصوص واما آخر الثالث لانه مبني على الاستعمال الاقل
دون الاولين ولان قاعدة الكسب غير مختصة بالهداية بل جارية في جميع
الافعال الاختيارية بخلاف المعنيين الاولين ونحن نقول بل الظاهر ان وجه
الامر بالتأمل اشارة الى ما يرد على تلك المناقشة من وجوه البحث مع
جوابها اما اولها فلا يلزم بسبب النزول حيث نزلت في ابي طالب
والجواب انها مبنية على الانغماس عنه لما ذكرنا واما ثانيا فلان سياق
الاية يابها حيث قال الله تعالى بعدها ولكن الله يهدي من يشاء وهو
اعلم بالمهتدين وقد سبق الاشارة اليه والى جوابه واما ثالثا فلانه لا وجه
لهذه المناقشة بعد قوله واحتمال التجوز مشترك غير قادح في الاستدلال
المبني على الظاهر لان تلك المناقشة مبنية على خلاف الظاهر البتة كما اشار
اليه بعنوان المحال اللهم الا ان يكون هذه المناقشة قريبة على قوله
واحتمال التجوز جواب بطريق الا لازم او بطريق التحقيق لكن بان يحمل
على معنى ان احتمال التجوز غير ناش عن دليل فلا ينافي القطع لا على
معنى انه احتمال مرجوح لا ينقذه الدليل المبني على الظاهر او الدليل الظني
كما اشرنا الى الكل ولك ان تقول هو اشارة الى الوجوه الثلاثة التي ذكرها
المحشي او الى الفرق بينهما بان الاول مبني على نفي صدور الاراء بالنسبة
الى كل امة ظاهر او لا حقيقة ولا ايجادا ولا كسبا واثباتها بالنسبة الى البعض
والثاني مبني على نفي صدورها عنه عدم بالنسبة الى الكل حقيقة واثباتها
بالنسبة الى الكل صورة وبالنسبة الى البعض حقيقة والثالث مبني على
نفي صدورها بالنسبة الى الكل والبعض ايجادا واثباتها بالنسبة اليهما
كسبا ان حلت على الاراء المطلقة واثباتها بالنسبة الى البعض فقط
كسبا ان حلت على المقيدة كما عرفت وبان الاول مبني على حملها على
المقيدة والثاني على المطلقة والثالث على احدهما وبان النفي في الاولين
متوجه الى الشمول خاصة ليفيد نفي الشمول وفي الثالث الى اصل الفعل
ليفيد شمول النفي كما لا يخفى قوله لان قوله تعالى من اخيت يقتضي

ظاهرا تخصيص الهداية اه يحتمل ان يكون مراده ان ذلك القول لكونه
 مخصوصا ببعض الامة وهم الاحياء يقتضي تخصيص نفيها عنه عم بالنسبة
 الى ذلك البعض مع ان الهداية بمعنى الاراء شاملة للثبوت له عم
 بالنسبة الى الكل فلا يصح نفيها عنه عم بالنسبة الى بعض وفيه ان التعرض
 تخصيصها ببعض مستدرك في البيان لان الهداية المنفية عنه عم نفيها
 مطابقا لما في نفس الامر لا تكون هداية بمعنى اراء الشاملة للثبوت
 بالنسبة الى الكل سواء نفيت عنه عم بالنسبة الى الكل او خص نفيها
 ببعض ويحتمل ان يكون مراده انه لاجل ذلك يقتضي تخصيص النبي
 عم ثبوتها بالنسبة الى الاحياء في قصده ولذا بين استحالة ذلك المق مع
 ان الهداية بمعنى الاراء مقصودة للثبوت والتحقيق بالنسبة الى الكل
 ثم غرض القائل دفع المناقشة بآيات المقدمة الممة اعني امتناع حملها
 على معنى اراءه بان يقال الهداية المنفية في هذه الآية مختصة ببعض
 الامة والهداية بمعنى الاراء ليست بمختصة ببعض الامة ينتج من الشكل
 الثاني ان الهداية المنفية ليست هداية بمعنى الاراء اما الكبرى فلان
 الهداية بمعنى الاراء شاملة للكل فلا تكون مختصة ببعضهم واما الصغرى
 فبان يقال كلما كان قوله تعالى من احببت يقتضي ظاهرا تخصيص
 الهداية المنفية ببعض الذين هم الاحياء فتلك الهداية مختصة بهم لكن
 المقدم حق لانه مع كونه مفعولها عبارة عن الاحياء وهم بعض الامة
 وقوله وان صح آه متعلق بقوله يقتضي ظاهرا للاشارة الى ان وجه
 الاقتضاء الظاهري تبادر المحبة لامر دينوي مثل القرابة والصداقة
 قوله ولا يخفى على المتأمل ان اندفاعه آه اشارة الى منع دليل كبرى
 الشكل الثاني اعني كون الهداية بمعنى الاراء شاملة للكل مستندا
 بما قدمه من ان المتبادر من الدلالة على ما يوصل هو المقيدة باحد القيدتين
 او بكليهما لا المطلقة الغير المقيدة بشئ منها قوله مع اننا لانم آه
 منع للمقدمة الاستثنائية من دليل صغرى الشكل الثاني باعتبار

ارجاعه الى منع كون الاحياء بعض الامة من دليلها كما يدل عليه التسليم
 الا اني يعني انما يقتضي تخصيصها ببعض ظاهرا واختص الاحياء
 ببعض الامة وهو مم كيف وكلمة من عامة في ذوى العقول والصلوة
 لا تخصها ببعضهم لثبوت محبة النبي عم لكل كما اعترف به والاولى
 في الاستناد ان يقول كيف والمتبادر من المحبة المستندة الى الانبياء عم
 هو المحبة لامر ديني هي المحبة لاجل الاسلام لا المحبة لامر دينوي
 وانما يتبادر ذلك من المحبة المستندة اليها فتركه قيد ظاهرا ههنا للاعتداد
 وعلى ظهوره والافق مطلق الاقتضاء منع مقدمة غير ملتزمة عند القائل
 هذا ولك ان تقول في تركه تعريض للقائل بان مناقشة الش ليست مبنية
 على الظ المتبادر بل على خلافه كما اشار اليه بعنوان المحال فلا تندفع
 بمجرد الاقتضاء الظاهري بل بالاقتضاء بحسب نفس الامر وهو مم فتأمل
 قوله ولو سلم كون الاحياء بعض الامة فوجه تخصيص الذكر اه فلا نم
 انه يلزم منه اختصاص الهداية المنفية ببعض الذين هم الاحياء لجواز
 ان يكون تلك الهداية المنفية شاملة لهم ولغيرهم ويكون وجه تخصيص
 الذكر بهم زيادة الاهتمام بشانهم فهو اشارة الى منع الملازمة من دليل
 الصغرى بعد تسليم المقدمة الاستثنائية يعني لو سلم ان ذلك القول يقتضي
 ظاهرا ذلك فلا نم انه يلزم منه وقوع مقتضاه في الواقع وانما يلزم ذلك
 لو وجب ان يكون تخصيص الذكر بهم لاحتمال الحكم باحد الوجوه
 الثلاثة في الواقع وهو مم لجواز ان يكون زيادة الاهتمام بشانهم زيادة
 اهتمام النبي عم بشان بعضهم كابي طالب والتنبيه على انه عم غير
 قادر على اراء الطريق باحد الوجوه المذكورة بالنسبة الى الاحياء مع
 زيادة الاهتمام في حقهم فضلا عن غيرهم الذين لم يوجد ذلك الاهتمام
 في حقهم ثم ان النبي ايضا على الوجهين الاولين متوجه الى الشمول وعلى
 الوجه الثالث الى اصل الفعل من غير فرق اصلا لان كلمة من عامة في جميع
 من اتصف بالصفة او الصفة فان اريد بالمحبة المختصة ببعض

فهى عامة في الاحياء وان اريد المحبة الشاملة لكل فهى عامة في جميع
الامة ونحن نقول ههنا بحاث اما اول فلان الوجه الاول غير صحيح
ههنا اذا كان الهداية بمعنى الاراء مقيدة باحد القيدتين فقط اللهم الا
ان يكون المراد من الاحياء من لم يبلغ النبي عم للشريعة بالذات ولم يصل
اليه تفصيلا ولو بالواسطة وامانا ثانيا فلان الوجه الثاني غير صحيح
ههنا لان الاراء المطلقة بالنسبة الى الاحياء الذين هم بعض الامة مقدورة
للنبي عم وصادر عنه حقيقة وانما صح الوجه الثاني بالنسبة الى الكل
باعتبار ان استماع الكل خارج عن طوق البشر مع انك عرفت ان صحته
بالنسبة الى الكل محل نظر فكيف يصح بالنسبة الى البعض اللهم الا
ان يترتب على اراء الاحياء ايضا اثار غريبة من بدل الانفس والاموال كما
اشرنا وامانا ثلثا فلان جميع هذه الوجوه يوههم بترك النبي عم الاهتمام
الممكن في حق غير الاحياء وهو مح مستلزم للقصور والتكاسل في امر
التبليغ والانباء عم معصومون عن ذلك اللهم الا ان يقال اهتمامه عم في حق
كل احد من الامة بالغ الى نهاية الامكان لكن مع ذلك زاد بعضه على
بعض لموافقة الاسباب وعدمها اذا الاهتمام لمن لم يوجد في بلده عم
اوفي عهده مثلا لا يمكن ان يبلغ مبلغ الاهتمام لمن بخلافه وهذا كما
ان بلاغة بعض الايات اكثر من بلاغة الاخرى مع ان الكل في اعلا طبقاتها
بالنسبة الى ذلك المقام وامارا رابعا فلان ما ذكره القائل من حملها على
معنى الاتصال موافق لتزول الآية في حق ابي طالب كما ذهب اليه الجمهور
ولما يقتضيه سياق الآية من قوله تع ولكن الله يهدي من يشاء وهو
اعلم بالمهتدين وقد سبق الاشارة اليه بتأمل والى جوابه ايضا فتأمل
واما خامسا فلان ما ذكره من التنبيه المذكور طريقة برهانية فن
من البلاغة وهى لا تحسن الا اذا نفي غير الالهم بطريق التصريح والالهم
بطريق التعريض للقطع بان قولك انك لا تقدر على اطعام المساكين
فضلا عن اكسا them انما يحسن في رد من اهم في اطعامهم وزيادة

الاهتمام ههنا بالنبي صريحا لا كناية واوسلم فلا يحسن قوله فضلا
عن غيرهم بالنسبة الى شئ من الوجوه الثلاثة اذ اللفظ ان يقول فضلا عن كل
الامة ولا يله بعض هذه الوجوه او كلها قال فعليك بالتأمل الصادق
ولك ان تقول هو اشارة الى ترجيح معنى الاراء في الآية المذكورة بناء
على ان حملها على معنى الاتصال يوجب اعتقاد النبي عم اقتداره
على اتصال من احب بشهادة مؤكدة الحكم الملقى اليه عم وذلك
الاعتقاد لا يليق بشان العلماء فضلا عن الانبياء عم والجواب انه مبني
على تنزيل العالم منزلة غيره لما لاح عليه من امارات الانكار من المبالغة
في تخليص ابي طالب عن العذاب ولذا اجمع المفسرون على معنى
الاتصال قال الش وقال المص في حاشية الكشف ما حاصله اه غرض
الش من هذا الكلام بيان ان هناك قولنا ثالثا لا يرد عليه شئ من النقصين
بالايتين وهو القول بالاشتراك بين المعنيين والتعدية بنفسها وبحرف الجر
قرينة معينة لا خدما وائما الى انه مرضى عند المص حيث عزاه
اليه مع انه نقله عن الغير هنالك كما تعرفه فيما بعد واشارة الى الجمع بين
القولين لا تايد للمناقشة المذكورة كما توهمه من قال الغرض من نقل هذا
الكلام من المص تايد المناقشة المذكورة بان الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي
من احببت بمعنى اراء الطريق لان الهداية في هذه الآية يجب ان يكون
في الموضوعين بمعنى واحد حتى يكون النفي والاثبات واردين على معنى واحد
ولما كانت في الموضوع الثاني وهو قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء
الى صراط مستقيم بمعنى اراء الطريق لكونها متعدية بالى وجب
ان يكون في الاول ايضا بهذا المعنى فلا يبق لنقض المعنى الاول بالاية محال
انتهى فاه توهم فاسد فانه مع كونه خلاف ما عليه المفسرون ومع كونه
حينا على التحريف في نظم الآية فان سياق الآية ولكن الله يهدي من يشاء
وهو اعلم بالمهتدين لا كما ذكره ويتهجه عليه ان ما نقل عن المص قول
الاشتراك والقول بالاشتراك هادم لم تدعى كل من الجانبين ولا يلزمها

فلا يؤيده مناقشة احد الجانبين في دليل الآخر قوله ومحصولة آه
قال المص في حاشية الكشف عند قوله تعالى هدى للمقين وسيجيء
من كلامه ما يدل على الفرق من جهة المعنى بين المتعدي بنفسه وبين
المتعدي بحرف الجر وبالجملة فلا كلام في مجي هدايته للطريق
اوالى الطريق وقد يفرق بينهما بان معنى الاول الازدحام الى المقصد
والايصال ولذا نسب الى الله تعالى خاصة ومعنى الثاني في الدلالة وازالة
الطريق فيسند تارة الى النبي عم مثل انك تهدي الى صراط مستقيم
والى القرآن مثل ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم اسهى ولا كان فيما
ذكره المحشى تحرير الكلام بان المراد من التعدية هو التعدية الى المفعول
الثاني وانها اعم مما هو لفظا او تقديرا احتاج الى اعمال فكر وروية
بخلاف ما نقله الشارح فلذا كان ما نقله حاصلا وما ذكره المحشى
محصولا لان الحاصل ما يحصل بنفسه والمحصل ما يحصل لغير فقد ظهر
ان ضمير محصولة لما ذكره المص لا الحاصل وان امكن ذلك والاولى
للمحشى ان يقول محصولة ان الهداية وما في معناها من الهدى آه كالاخفى
على اولى انتهى قوله لفظا او تقديرا نعيم للمفعول الثاني اول التعدية
وقوله بنفسها بمعنى بذاتها اى بلا واسطة حرف الجر واقابل ان يقول
الصواب ان يدرج التعدية بنفسها في التعدية بواسطة حرف الجر تقديرا
بان يحذف قيد بنفسها ويقال يتعدى الى المفعول الثاني لفظا او تقديرا
بواسطة حرف الجر وذلك لان جميع مواد التعدية بنفسها
من باب الحذف والايصال كادل عليه كلام صاحب الكشف في تفسير
قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم حيث قال هدى اصله ان يتعدى
باللام اوالى كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وانك تهدي
الى صراط مستقيم فعول معاملة اختار في قوله تعالى واختار موسى
قومه انتهى فتحجوز التقدير في المفعول الثاني لافى حروف الجر مما لا وجه له
اصلا والجواب ان حرف الجر في باب الحذف والايصال محذوف منسى

اسما ورسم اولذا ينصب المجرور ويجعل مفعولا به للفعل على طريق الاتساع
بخلاف المفعول الثاني المحذوف فانه مقدر منوى بشهادة تعدية الهداية
بالمفعول الاول وانما يكون منسيا حيث ينزل الفعل المتعدي بمزلة
اللازم فتأمل قوله ومعنى المتعدي بنفسه آه نقل عنه انه ينتقض
بقوله تعالى وهديناك النجدين اى طريق الخير والشارح الا ان يتركب
التجوز تأمل انتهى تلخيص الجواب بخبر المتعدي بنفسه بالمتعدي
المستعمل على حقيقة لا كل متعدي بنفسه ولو مجازا ولما كان الهداية
المتعدية بنفسها الى النجدين بمعنى اراءة العاملين اى الصالح الموصول
الى الخير والصالح الموصول الى الشر كانت مجازا من معنى الايصال لاحقيقة
باعتبار الوضع الاخر بازاء الازالة فلا تنقض بها لا يقال الحقيقة والمجاز
يدوران على الوضع الاصلى والتعدية بنفسه او بحرف الجر طارية
على الهداية من جهة الاستعمال وليست بداخلة في جانب الموضوع فكيف
يكون لها مدخل في كونها حقيقة او مجازا لانقول يجوز ان يكون الهداية
بشروط التعدية بنفسها موضوعا للايصال وبشروط التعدية بالحرف
موضوعا للازالة ولو سلم فلما تعارفوا على جعل التعدية بنفسها قرينة
على معنى الايصال من حيث الاستعمال فقد دلت التعدية المذكورة
على ان الهداية في الآية مستعملة باعتبار الوضع للايصال وازالة الازالة
باعتبار هذا الوضع لا يكون الا بطريق التجوز ولعل قوله تأمل اشارة
اليه او اشارة الى سؤال وجواب اما السؤال فمع الانتقاض بناء
على تجوز حملها على الايصال الى الاقتدار على فعل الخير والشر
واما الجواب فبان نسبة القدرة الى طرفي الخير والشر على السواء
فلا يكون طريقا يؤدي الى شئ منها والتأدى معتبر في مفهوم النجدين
والطريق قطعنا ولذا حملنا طريق الخير والشر على العاملين نعم
خلق تلك القدرة في الانسان مما يتوقف عليه النجدين لئلا يتركب
من الهداية في الآية بشهادة سوقها يان ان فعلا كذا يؤدي الى الرضاء

وان فعلا كذا يؤدي الى الغصب لا الايصال الى تلك الافعال ولا الى الارادات
الجزئية الموصلة لقوله فلذا نسب الى الله تعالى خاصة آي لا جل كونه بمعنى
الايصال المخصص به تعالى بحيث لا يمكن ان يقوم بغيره تعالى خص نسبة
بطريق الاثبات نسبة حقيقية بالله تعالى فالمراد من النسبة الحقيقة لا اعم
من المجازية وان المراد النسبة بطريق الاثبات لا اعم مما هو بطريق
النفي وذلك لان المتفرع المترتب على ماسبق من كونه بمعنى الايصال
اختصاص تلك النسبة به تعالى لا اختصاص طاق النسبة وابطريق النفي
واو مجازية كما لا يخفى فراد هذا القائل ههنا استدلال بالآثر الذي هو اختصاص
النسبة المذكورة به تعالى في موارد استعماله على المؤثر الذي هو اختصاص
المعنى المنسوب به تعالى ايضا وهو الايصال من معنى الهداية كما ان
مراده فيما بعد استدلال بالآثر الذي هو عموم الاسناد لكل اعني له تعالى وللنبي
عدم وللقرآن العظيم على المؤثر الذي هو عموم المعنى المسند وشمله لكل وهو
معنى اراءة الطريق فالقاء المذكورة ههنا كما في بعض النسخ ان حملت على
التفرع بمعنى الترتيب الخارجي كانت مؤكدة لما يستفاد من لام العلة وان حملت
على التعليل كانت تأسيسا ولا منافاة بينهما وبين اللام الدالة على كون
ماسبق علة خارجية لا اختصاص النسبة لان المعلول الخارجي قد يكون
دليلا على علمه كما اذا استدلت بالدخان على النار فالتعليل ههنا اولي
وكذا فيما بعد من قوله فبسننارة آه اذ المراد فبسننارة آه النبي عم والقرآن
كما يستدل الى الله تعالى كما في اية الدعوة وغيرها وانما تركه اعتمادا على ظهوره
ولذا ترك ههنا قوله خاصة او غيره مما يدل على الحصر بل ملاحظة
الحصر غير صحيح ههنا بوجه لان المترتب على كون المنعدي بالحروف
بمعنى اراءة الشاملة لكل هو عموم الاسناد لكل لا خصوصه بالنبي عم
والقرآن كما لا يخفى قوله والتقدير في قوله تعالى واما ثمود آه اي المفعول
الثاني المقدر هو الى الحق اول الحق لان الهداية فيها بمعنى اراءة بشهادة
سياقها فتكون متعدية بواسطة حروف الجر وفي قوله تعالى انك لا تهدي

من احببت هو الحق لان الهداية فيها بمعنى الايصال لا يقال لاوجه
الحكم يكون الهداية في الآية الاولى بمعنى اراءة وفي الثانية بمعنى
الايصال لانه جوز العكس فيما سبق فكان عليه ان يذكرهما على سبيل
الجواز لا على سبيل الحكم لا نأقول لعل الحكمين قضيتان ممكنتان لانهما
كافيتان في مقام دفع النقص ولو سلم فالحكمان مبنيان على اعتقاد الناقض
السابق بناء على الظ المتبادر بشهادة قوله فلا نقض بهما لان مراده
انه لا توجه شيء من النقيضين عليه من اول الامر حتى يحتاج الى الجواب
ثانيا قوله فلا نقض بهما اي بالاثبتين المذكورتين ولو قال فلا نقض
بمثلهما لكان ملائما لقوله ومن قال يبقى النقص آه كما لا يخفى قوله ومن قال
يبقى النقص آه تلخيصه ان الهداية فيهما بمعنى الايصال بدليل التخصيص
فمن احببت وفمن يشاء مع انها في الايتين متعدية بواسطة حرف الجر
فيتنقض بهما ما قاله المص ايضا وفي قوله يبقى اشارة الى اندفاع النقص
بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم واقول فيه بحث اما اول فلان القول
يكون الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت متعدية الى المفعول
الثاني المقدر بواسطة الحرف مع ان كونهما بمعنى الايصال يقتضي
تعديتهما بنفسهما وعدم القول بكونها في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم
متعدية الى المقدر بنفسهما على خلاف ما يقتضيه معنى اراءة تحكم
لاوجه له اصلا الا ان يكون مبنيا على الغلط والتحريف في سياق قوله
تعالى انك لا تهدي من احببت اقتضاء باثر ما تقدم ذكره اللهم الا ان يقال
مراد القائل من النقص هو النقص المتوجه من اول الامر بناء على الظ
المتبادر وان اندفع ثانيا بالتأويل والظ ان قوله تعالى ولكن الله يهدي
من يشاء وهو اعلم بالمهتدين بعد قوله تعالى انك لا تهدي من احببت انما
هو بتقدير المفعول الثاني بحرف الجر كما في نظائره مثل قوله تعالى والله
يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وبعض الايات
تفسر بعضها ولما وجب توجه النفي والاثبات في الظ الى معنى واحد كان

الظ في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ان يقدر المفعول الثاني بواسطة
الحرف ايضا وقد اشار اليه فيما نقل عنه في الحاشية ههنا حيث قال قال
قائل هذا القول جمال الدين محمود فانه توهم ان الهداية في قوله تعالى
انك لا تهدي من احببت متعدية بحرف الجر كما في قوله تعالى يهدي
من يشاء الى صراط مستقيم انتهى فان قوله كما في قوله تعالى كما يحتمل
التنبه على الغلط او التحريف في النظم يحتمل ما ذكرناه في مقام الجواب
لكن على هذا لا ينقد القائل عن الهداية تأمل واما ثانيا فلانه لا وجه
لتوهم بقاء النقص بشئ من الايتين لان الآية الاولى امام تعدية بنفسها
فلا تنقض بها واما متعدية بحرف الجر كالاية الثانية فلا تنقض بهما
ايضا لان الهداية فيهما بمعنى الايصال كما اعترف به فيكون الهداية
التعدية بالحرف مجازا في معنى الايصال وقد سبق الاشارة الى ان المراد
ما نقل عن المص ان المتعدي بنفسه المستعمل على سبيل الحقيقة لا على سبيل
المجاز بقرينة صارفة هو بمعنى الايصال والمتعدي بالحرف الغير المستعمل
على سبيل المجاز بقرينة ايضا هو بمعنى الاراء والالم يندفع النقص بقوله تعالى
وهديناه النجدين كما سبق وايضا ما اختص نسبت به تعالى وما لم يخص هما
هذان المتعديان لانهما المترتان المنفردان على ما سبق مطلق المتعدي ولو كان
مجازا بقرينة صارفة كما لا يخفى وهذا هو وجه بعد القائل عن الهداية لا ما ذكره
المحشي كما ستعرف واما ثالثا فلان التخصيص فيمن يشاء المنع فانه في تقدير
من يشاء هدايته فان جملة الهداية التي هي مفعول المشية على معنى الاراء
المطلقة عند القائل لا بمعنى الاراء المقيدة لم يصح استدلاله بدليل التخصيص
على معنى الايصال في الايتين وان جملة على الايصال كان خاصا ببعضهم
لكن لا دليل يدل على هذا الحمل فانه اول المسئلة فانه قد استدلل على معنى
الايصال في الايتين بدليل التخصيص فيمن احب ومن يشاء فلو استدلل
على التخصيص بمعنى الايصال كان دورا بط وهو ظ والجواب ان المراد
من يشاء في قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء

الى صراط مستقيم بعض الامة اذ المراد يدعو الكل ويهدي من يشاء
من بينهم وبعض الايات يفسر بعضها بل تخصيص من يشاء بعض
الامة من العادة القرآنية فلا وجه لانكار التخصيص فيه وان امكن
انكاره فيمن احببت لما سبق واعمله لاجله هذا لم يتعرض لمنع دليل
التخصيص فيهما او للاكتفاء بما ذكره فيما سبق قوله فقد بعد
عن الهداية اى عن هداية الله تعالى اياه الحق حيث لم يوصله الى
ما هو الحق من انه لا ينقض بهما فالهداية ههنا بمعنى الايصال او عن هداية
الله تعالى اياه الى طريق الحق ودليله حيث لم يرشد اليه فهي بمعنى
الاراء ولك ان تقول المراد فقد بعد عن معرفة الله لان حقيقة الهداية
بمعنى الاراء المقيدة باحد القديين او كليهما لا المطلقة الشاملة للكل حتى
لا يصح تخصيصها ببعض الامة ولذا قال لان تخصيص الهداية بقوله
من احببت ومن يشاء لا ينافي آه اقول ههنا ابحت الاول انه استمكن
في حملها على الاراء المقيدة بناء على التبادر بالعروة الوثقى في زعمه
ويستج عليه الابحت الى هناك فصار نسجا او هن من بيت العنكبوت
فان من سمع صبت الاسلام ولو يوسا ئط ولو اجالا وصدق النبي عم
المرسل في جميع ما جاء به من قبل ربه فهو مؤمن قطعا وان لم يعرف
تفاصيل ما هو من ضروريات الدين كما ذكر في الكتب الكلامية وكل مؤمن
مهمته بمعنى الدلالة الموصلة فيكون ذلك الشخص مهديا بمعنى الاراء
اذ الظ من كلام نفسه ومن كلمات القوم ان الهداية بمعنى الدلالة الموصلة
اخص مطلقا من الهداية بمعنى الدلالة على طريق يوصل فلو حملت
للهداية بالمعنى الاعم على الاراء المقيدة لم يكن ذلك الشخص مهديا
بهذا المعنى وهو فاسد لما عرفت وكيف يكون الهداية بمعنى الاراء المختصة
بالاراء بالذات وذلك الاختصاص مستلزم لانحصار هداية الله تعالى
في الالهام لجبريل او النبي عم وذلك لانحصار ما لا يرتضيه الظن السليمة
بورا جملة تخصيص الهداية بالاراء المقيدة كما ذكره وان كان صحيحا بالنسبة

الى مقام نفيها عن النبي عم في مثل قوله تعالى انك لا تهدي من احببت
 لكنه غير صحيح بالنسبة الى مقام اثباتهما له تعالى في مثل قوله تعالى يهدي
 من يشاء الى صراط مستقيم البحث الثاني ان تخصيص تبادر التقييد
 المذكور بالهداية بمعنى الاراءة تحكم بط لان ذلك التبادر جار في الهداية
 بمعنى الدلالة الموصلة ايضا فان حلا كلا التعريفين على هذا التبادر يلزم
 ان لا يكون احد المؤمنين الذين دلوا على الشريعة بالواسطة ولو اجالا
 مهديين بهداية الله تعالى بشئ من المعنيين ولا يخفى فساد وان حلا
 على الداليتين المطلقتين يبطل ما ذكره المحشي ويبعد هو عن الهداية
 لا القائل البحث الثالث لو فرضنا ان الهداية بمعنى الاراءة محمولة
 على الدلالة المقيدة دون الهداية بالمعنى الاخر وان تخصيصها بمن احببت
 ومن يشاء لا ينافي حملها على معنى الاراءة فيجرد عدم المناقات غير كاف
 ههنا بل لابد بعد ذلك من الملازمة وزيادة المناسبة ليندفع به النقص
 من اول الامر وذلك لان مراد القائل من قوله ببق النقص معارضة
 الدعوى انه لا تنقض بهما من اول الامر فراه من النقص هو النقص المبني
 على الظ المتبادر ولا شك ان الظ في الهدايات المسندة الى الله تعالى المختصة
 ببعض الامة اما اثباتا كما في قوله تعالى يهدي من يشاء او نفي كما في قوله
 تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين هو ما اجمع عليه جمهور المفسرين
 من معنى الايصال وهو الملايم لتخصيصها بمن يشاء اذ الظ من ذلك
 التخصيص تخصيص نعمة الهداية بالذين من شانهم الاهتداء واما
 تخصيص الاراءة المقيدة ببعض الامة مع ان من ذلك البعض من لم يؤمن
 ابدا ولم يكن تلك الهداية نافعة له اصلا فمما لا يليق بمقام بيان استقلاله
 تعالى بالفضل والانعام ولا يحمل على مثل كلام البشر فضلا عن كلام
 العزيز العلام ولذا لم يلتفت اليه الجمهور المفسرين قوله نعم
 ينتقض خصص اسناده آه اعلاه تعيين لمنشأ غلطه القائل بانه اشبه احد
 الانتقاضين الاخر فظن انتقاض الحكم السابق وليس كذلك اذ المنتقض

بهذه الآية اعني بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت هو حصص اسناد المتعدي
 بنفسه في الله تعالى كادل عليه قوله خاضعة لان الهداية فيها لما كانت بمعنى
 الايصال كما اعترف به القائل كانت متعدي بنفسها على مقتضى هذا القول مع
 انها مسندة الى النبي عم فليس المنتقض ذلك القول بل حصص الاسناد فقديان
 ان مراده نعم ينتقض بهذه الآية على تقدير كون الهداية فيها بمعنى الايصال
 لا مطلقا فلا يرد عليه انه يجوز كونها بمعنى الاراءة ايضا فمح تكون
 متعدي بالحرف فكما لا ينتقض بها الحكم السابق لا ينتقص بها حصص
 الاسناد ايضا والاولى للمحشي ان يقول حصص نسبة المتعدي بنفسه
 كما هو صريح المقول عن المص كما ان الاولى المص فينسب تارة بدل
 قوله فيسند تارة وذلك لان النسبة اعم من الاسناد قوله وحصص اسناد
 المتعدي بالحرف آه فيه انه لا دليل فيما نقل عن المص على هذا الحصر
 ما عدا تخصيص الذكر بالنبي عم والقرآن وكون التخصيص الذكرى
 دليلا للتخصيص الحصري فاسد ههنا لان الفاء في قوله فيسند آه
 ان حلت على ما يدل على الترتيب والتفرع فالمتفرع على كون المتعدي
 بالحرف بمعنى الاراءة الشاملة للكل اعني له تعالى وللنبي عم وللقرآن
 هو شمول الاسناد للكل لا حصصه فيها وان حلت على التعليل فحصر
 الاسناد فيها انما يدل على كون المتعدي بالحرف بمعنى تخصيصها لا بمعنى
 شامل للكل فلا وجه لهذا السؤال ولا للجواب الثاني عند المبني على التزام
 حصص غلبة اسناده فيها قوله اللهم الا ان يحمل الكلام في الاول
 على حصص اسناد المتعدي بنفسه بطريق الاثبات لا اعم من الاسناد
 بطريق النفي والاثبات واقول قد اشرنا الى ان المتفرع على كونه بمعنى
 الايصال المختص بثبوت به تعالى هو حصص نسبة بطريق الاثبات فقط
 لا مطلقا فهذا الجواب قوي لا ضعف كما اشار اليه بكلمة اللهم الا ان يقال
 الضعف فيه من جهة ان تخصيص الاسناد بالاثبات يحتاج الى تجاوز وقبه
 ان التجاوز بقربة ظ هي التفرع لا تكلف فيه اصلا وقد يقال انما يضر

بما يدل على الضعف لانه غير حاسم لبقاء النقض بما قال الله تعالى حكاية
عن ابراهيم عم فاتبني اهدك صراطا سويا وبقوله تعالى وقال الذي
آمن يا قوم اتبعوني اهدكم سبيل الرشاد وما قال تعالى حكاية عن فرعون
وما اهديكم الاسبيل الرشاد اقول كما ينتقض بهذا الايات حصر اسناد المتعدي
بنفسه فيه تعالى كذلك ينتقض بالاولين الحكم بكون المتعدي بنفسه
بمعنى الايصال لان الهداية فيهما بمعنى الاراء ولا ينتقض بالثالث
لان من يدعى الالهية يدعى الايصال ومن دفع هذا انتقاض حصر
اسناد المتعدي بنفسه فيه تعالى فقد ركب من عياكن قال مراد المحشي
من قوله بطريق الاثبات هو اثبات المفعول الثاني وذكره ويمكن
دفع انتقاض الحكم المذكور بالاولين بما قدمنا من ان المراد ان معنى المتعدي
بنفسه المستعمل على حقيقته وهو معنى الايصال والهداية فيهما
مجاز بقرينة ظه هي ان المؤمن لا يدعى الايصال بل الاراء وانما عبر عنها
بما يدل على الايصال مجازا المحدث على الاتباع والمبالغة فيه بادعاء ان الاراء
هي عين الايصال وقد اشار الى مثل هذا الدفع في الحاشية حيث دفع
انتقاض ذلك الحكم بقوله وهديتاه التجدين ولا يمكن بمثله دفع انتقاض
حصر الاسناد وبهذه الايات لما اشترنا ان الغرض هو الاستدلال بان يقال
اولم يكن معناه الحقيقي هو الايصال لما اختص اسناده به تعالى ومن البين
ان معرفة كونه مستعملا في الايصال حقيقة وفي الاراء مجازا تتوقف
على ثبوت هذا المدعى فلا يؤخذ في اثناء الاستدلال عليه والا كان دورا
باطلا واماد دفع انتقاض الحصر بهذه الايات بحملها على الحذف والايصال
كما قيل فغير مرضى لان تعديدية الهداية بنفسها من باب الحذف والايصال
في جميع موارد كما اشار اليه الزمخشري ويمكن دفع انتقاضه بالثالث
بحمل الاسناد على الاثبات الحقيقي كما هو المتفرع على ما قبله لاعلى اعم
من الاثبات الادعائي بمثل ادعاء الالهية او ادعاء ثبوت الايصال حقيقة
فتأمل قوله وفي الثاني على نفي الحصر فيه تعالى آه يعني وبحمل

قوله فبسنارة على معنى فلذا لم يختص اسناده بالله تعالى اذ يسند
الى غيره تعالى نارة الى النبي عم ونارة الى القرآن كما يسند اليه تعالى
ايضا على ما اشترنا لاعلى معنى فلذا اختص اسناده الى غيره تعالى من النبي
عم والقرآن وقد عرفت ان الحمل على المعنى الثاني بطقتين الاول
قوله او يحمل الكلام آه الظ من المقابلة كون هذا الجواب مبنيا على تعميم
الاسناد من الاثبات والنفي في الاول كالثاني وعلى التزام الحصر في الثاني
كالاول لكن بان يحمل الاسناد في الموضوعين على الاسناد في اغلب
الاستعمالات فعلى هذا يؤول الاول الى حصر غلبة الاسناد فيه تعالى والثاني
الى حصر غلبة الاسناد في النبي عم والقرآن ولا ينتقض شيء من الحصرين
بمادة او مادتين فصاعدا ما لم يتحقق المغلوطة او المساواة بين الاسنادين
ولا يتقدح بهذا الجواب صحة الاستدلال الاول لان المدعى ظني بكفيه
غلبة الاسناد بان يقال لو لم يكن معناه الحقيقي هو الايصال لما اختص
غلبة اسناده بالله تعالى لكن يتقدح به صحة الاستدلال الثاني بمثل ما اشترنا
من ان اختصاص غلبة الاسناد بالنبي والقرآن لودل فاما يدل على ان المعنى
الحقيقي للمعدي بحرف الجر هو المعنى المختص بهما لاعلى انه معنى مشترك
بين الكل ولودلالة ظنية وانت خبير بانه انما لا يتقدح في صحة الاستدلال
الاول لو خص الاسناد بالاثبات الاغلب لان اختصاص غلبة النبي به تعالى
لا يفيد الظن بكون النبي معنى مختصا به تعالى وهو ظ ولا يكون معنى
مختصا بغيره تعالى او مشتركا بين الكل لجواز ان يكون مختصا به تعالى
ويكون النبي في الاستعمال الاغلب راجعا الى التقييد كما في قوله تعالى
والله لا يهدي القوم الظالمين واذا لم يفده اختصاص غلبة النبي به تعالى
لم يفده اختصاص غلبة مطلق الاسناد ايضا لجواز ان يكون النبي
من ذلك الاسناد الاغلب المختص به تعالى اغلب على الاثبات منه
او يكون مساويا له وبهذا ظهر ان هذا الجواب قادح في صحة الاستدلال
الثاني بوجه آخر ولوحل هذا الجواب على اختصاص غلبة الاثبات

في المقامين لم ينفذ به الاستدلال الاول كما لا يخفى قوله بقي الكلام
في تفریع اسناد الهداية آه لعل مراده من التفریع هو التفرع والترتب
الخارجي كما يدل عليه لام التعليل في الاول والفاء الفصيحة في الثاني
لا تفریع العلمی بان يحمل الفاء في الموضعين على الفاء التفرعية الداخلة
على النتيجة لان اختصاص الاسناد او غلبته وعدم اختصاصه حكمان
استقرائیان لا يثبتان بغير الاستقراء ولوسلم فاقبل الفاء اخفى مما بعدها
والصحيح هو الاستدلال بالمعلوم على المجهول لا العكس وايضا الشايع
في امثالها هو الاستدلال بما بعدها على ما قبلها وان كان امر العلية
الخارجية بالعكس اللهم الا ان يكون المقهور هو الاستدلال بما قبلها
على ما بعدها بالنسبة الى الطلبة المتعلمين وان كان استدلال المتعلمين
من ائمة اللغة بالعكس وعلى التقديرين فالكلام في التفریع عبارة
عن الدخول في لزوم الاسنادين لما قبلهما لكن على الاول في لزومهما خارجا
وعلى الثاني في لزومهما ذهنا اي في لزوم العلم بهما للعلم بما قبلهما وفي قوله
على استعمالهما بالمعنيين المشهورين نظر لانه متفرع على قوله ومعنى
المتعدى آه في المقامين وهو ظ في ان معناه الموضوع له هو الاتصال والارادة
وانه موضوع له كما يقتضيه نقل هذا الكلام من المص بعد المنازعة بين
الخصمين فيما وضع له الهداية واما جملة على المتعدى بنفسه مستعملا
في موارد استعماله في معنى الاتصال ولو كان معنى مجازياله فبعد جدا
ويأباه المسوق نعم التعددية بنفسه او بحرف الجر انما تعرضه من جهة
الاستعمال لكنه لا ينافي جملة على المعنى الاول لما اشترتا من انها يجوز
ان تكون موضوعة بشرط التعددية بنفسها الاتصال وبشرط التعددية
بالحرف للارادة وان يكون موضوعة لهما من غير شرط بالاشتراك لكن
اعتادوا على جعل التعديتين قرينتين معيتين للمعنيين الا ان يقال اراد
استعمالها فيهما حقيقة بان يحمله على معنى ومعنى المتعدى المستعمل فيه
حقيقة وقصديه تصحيح التفریع بقدر الامكان اذ لا يلزم من كونها

موضوعة لهما استعمالها فيهما فضلا عن اسنادها بهذين المعنيين بطريق
الحصر وعدم الحصر يجوز ان يكون من المجازات المزوكة الحقايق
بخلاف الاستعمال الممتنع خلوه عن الاسناد والنسبة وستعرف ان التفریع
لا يحتاج الى هذا التصحيح قوله وفيه نظر اي في التفریع نظر فيكون
النظر عبارة عن الكلام في التفریع العطف من عطف العلة على المعلول
اي ان فيه نظر ولك ان تقول مراده ان في الكلام في التفریع نظر فيكون
النظر عبارة عن الجواب عما اورده على التفریع هذا مراده الكلام
في التفریع في المقامين على كل من الجوابين وذلك الكلام يحتمل وجوها
منها ان استعمال الهداية فيهما قد تخلوا عن نسبتها الى شيء كافي قولك
هذه الهداية كذا فلا يلزم من الاستعمال نسبتها الا ان يقال ليس المراد
من الاستعمال الاستعمال مطلقا ولو في موضع ما بل الاستعمال في جميع
مواردها التي صادفها ائمة اللغة والمراد من انحصار النسبة انحصارها
حيث نسبت منها ان الاستعمال والنسبة واقعان معا بحيث لا تأخر
لاحدهما عن الآخر والتفرع والترتيب يجب ان يكون متأخرا عما ترتب
عليه والجواب ان استعمال اللفظ ذكره وارادة معناه وهو متقدم بالذات
والزمان على نسبتها الى شيء اخر لا يقال انما يتم هذا فيما اذا لم يكن النسبة
جزء من مفهومه كالمصدر واما اذا كانت جزء من مفهومه كالفعل في قوله
تعالى يهذى من يشاء فالامر بالعكس اذ النسبة التي هي جزء متقدمة
على الكل الذي هو مجموع معنى الفعل اعني الحدث والزمان والنسبة
لانا نقول ليس المراد من النسبة والاسناد هو النسبة والاسناد المعنويين
بل المراد منهما ما هو اللفظية التي عرفها المص في شرح التلخيص بضم
احد الكلمتين الى الاخرى ولا شك انها متأخرة عن الاستعمال ولوسلم فارادة
المعنى التضمني الذي هو النسبة من الفعل تابعة لارادة المعنى المطابق والتابع
متأخر عن المتبوع ولو ذاتا منها ان كون المتعدى بنفسه مستعملا حقيقة
في الدلالة الموصلة لا يقتضي حصر اسناده فيه تعالى ولا حصر غلبته

وهذه النسخة الى قوله فيها بعد
قوله فيه نظر زائدة نسخة الاخرى
فيها فائدة لم تكن في النسخة
الاخرى فليأمل

استاده فيه تعالى لان الدلالة الموصلة في نفسها اعم من جهة الكسب
للقطع بان الاشاعة القائمين بقاعدة الكسب لا ينكرون استعمال الهداية فيما
بين العرب بكلا المعنيين في هداية بعضهم بعضا بالنسبة الى مطالبهم
من الطرق والاماكن فلا يصح التفرع الاول على شئ من الجوابين على
مذهب الاشاعة بل لا يصح على مذهب المعتزلة القائمين بخلق الافعال
لانهم انما يقولون بخلق العبد فعل نفسه لا بخلق فعل غيره والدلالة
الموصلة ربما تتوقف على فعل المهدى كشيء مع الهادي الى المكان
المط والجواب ان استعمال العرب في الدلالة الموصلة فيما بينهم بطريق
الحقيقة هم في غير هداية الله تعالى كيف وقد جعلها اهل الكلام على معنى
خلق الاهتداء وهو يختص به تعالى على جميع المذاهب فيه ان ما جعلها
اهل الكلام هو بالمعنى الشرعي لا اللغوي المستعمل فيما بين العرب قبل
نزول القرآن ومنع استعمالها فيما بينهم على سبيل الحقيقة في هداية بعضهم
بعضا مما يجري مجرى المكابرة ولا يخلص ههنا الابان بخصص الكلام
ههنا ايضا بالمعنى الشرعي كما سبق الاشارة اليه او بان يقال المراد من النسبة
والاستناد ههنا هو النسبة والاستناد في الشرع في موارد الهداية
الى الاسلام والدين الحق والايصال اليه غير مقدور بغير الله تعالى فكأنه
قبل ولاجل ان معنى المتعدي بنفسه هو خلق الايصال او كسبه خص
استاده به تعالى فيما لم يكن هناك صدور الايصال اليه عن غيره تعالى
منها على جعل التعديتين قرينتين للمعنيين الا ان يقال قصد بذلك
تصحیح التفرع بقدر الامكان حيث اراد استعمالها فيهما حقيقة اذ لا يلزم
من كونها موضوعة لهما استعمالها قيمتها فضلا عن استنادها لهذين
المعنيين بطريق الحصر وعدم الحصر لجواز ان يكون من المجازات
المتروكة الخفايق بخلاف الاستعمال الممتنع خلوه عن الاستناد والنسبة
وستعرف ان التفرع لا يحتاج الى هذا التصحيح قوله وفيه نظر
اي في التفرع نظر فيكون النظر عبارة عن الكلام في التفرع والعطف

من عطف

من عطف العلة على المعلوم اي اذ فيه نظر ولك ان ترجع الضمير الى الكلام
في التفرع فيكون النظر عبارة عن الجواب عما اوردته على التفرع
كما سنشير اليه ثم مراد بقى الكلام في التفرع في المقامين على كل من الجوابين
وذلك الكلام يحتمل وجوها منها ان استعمال الهداية فيهما قد يخلو
عن نسبتها الى شئ من الواجب تعالى وغيره كما في قولك الهداية كذا
فلا يلزم من الاستعمال نسبتها ولو سلم فلا استعمال والنسبة وافعال معا
بحيث لا تقدم ولا تاخر بينهما والمتفرع يجب ان يكون متأخرا فلا يصح
شئ من التفرع على شئ من الجوابين والجواب عن الاول ان المراد هو
الاستعمال في جواب جميع موارد اوفي اكثر لا مطلقا ولو وضع ما
والاستعمال في الجميع والاكثر يمتنع خلوه عن النسبة والمراد انحصار النسبة
حيث نسبت وعن الثاني ان الاستعمال ذكر اللفظ وارادة معنا ولا شك
انه مقدم على نسبة ذلك اللفظ الى لفظ آخر وان كانت النسبة جزء
من مفهوم ذلك اللفظ كلافعال المشتقة من الهداية لان ارادة المعنى
التضمني الذي هو النسبة مثلا تابعة لارادة المعنى المطابق كدلالة اللفظ
عليه ولو كان الجزء في نفسه متقدما على الكل على ان المراد من النسبة
هو النسبة اللفظية التي فسرناها المص في شرح التلخيص بضم كلمة الى اخرى
ولا شك ان مضمومية الكلمة الى الاخرى متأخرة عن استعمالها في معناها
وان كانت النسبة المعنوية جزء من مفهومها ومتقدمة على استعمالها
في معناها منها ان استعمال التعديين بالمعنيين المذكورين لا يقتضي
اختصاص اثبات الايصال به تعالى لجواز ان يثبت غيره بزعم الوهبة
وذلك الغير من مشركي العرب او غيرهم كما وقع بن فرعون ولا عدم
اختصاص اسناد الراءية به تعالى اذ لا يلزم من جواز الاستناد الى غيره
تعالى وقوع ذلك الاستناد بالفعل فلا يتم شئ من التفرعين على الجواب
الاول ان المراد من الاثبات هو الاثبات الحقيقي في الواقع لا الوهمي الزعم
وعن الثاني انك عرفت ان المراد من هذا التفرع هو الاستدلال بالتفرع

على ما سبق وهو لا يتوقف على لزوم المتفرع لما سبق لزوما كليا بل يكفيه مجرد استلزام المتفرع اياه كما في قولك زيد متوضئ لا يحدث ولذا صلى مع ان الوضوء لا يستلزم الصلوة على ان المطلوب ههنا ظني والمط لا يتوقف ثبوته على الاستلزام كما في الاستقراء والتبثيل بل يكفيه مجرد ما يفيد غلبة الظن كما في قولهم شيوخ الاستعمال بلا قرينة اشارة الوضع والحقيقة فلو قال احد هذا اللفظ موضوع لكذا ولذا شاع استعماله فيه بلا قرينة كان ذلك الشيوخ دليلا صحيحا على الوضع بمعنى لا يستلزم شيوخ استعماله فيه منها ان استعمال المتعدي بنفسه في معنى الاتصال والمتعدي بالحرف في معنى الازالة لا يقتضي اختصاص غلبة اسناد الاول مطلقا به تعالى ولا اختصاص غلبة اسناد الثاني بغيره تعالى واما الثاني فلفظ لان معنى الازالة شامل للكل واما الاول فلانه انما يقتضيه او كانت النسبة مختصة بالاثبات مع ان المقابلة بين الجوابين يقتضي كونها اعم من الاثبات والثني على الجواب الثاني ويجوز ان يكون نفي الاتصال عن غيره تعالى اغلب من اسناده اليه اذ الغلبة والندرة تابعان لكثرة الوقائع الموجبة وقتئذها فليكن الوقائع الموجبة لتفقيه عن غيره تعالى اكثر من الوقائع الموجبة لاسناده اليه تعالى فلا يتم شيء من التفريعات على الجواب الثاني ومنها ان الاتصال اعم من جهتي الابدان والكسب للقطع بان الاشاعة لا ينكرون استعمال الهداية فيما بين العرب بكل من المعنيين في هداية بعضهم بعضا الى مطالبهم الحسية من الطرق والاماكن وما ذكر في الكتب الكلامية من حمل معنى الاتصال على خلق الاهتداء فبني على المعنى الشرعي لاعلى اللغوي لانهم يستعملونها في الاتصال الى تلك المطالب قبل زول القرآن فلا يتم التفريع الاول على شيء من الجوابين على مذهب الاشاعة وان تم على مذهب المعتزلة بنسأ على انهم ان قالوا بخلق العبد فعل نفسه لا يقولون بخلقه فعل غيره ووصول المهتدي بما يتوقف على فعل غيره الهادي كشي المهتدي مع الهادي الى المط ولا يختص ههنا الابان بحمل

الدلالة الموصلة ههنا على المعنى الشرعي هو خلق الاهتداء وبان يراد من النسبة والاسناد النسبة والاسناد في الشرعي في موارد الهداية الى الاسلام والاتصال اليه غير مقدور لغير الله تعالى وهو لا ينافي حملها على المعنى اللغوي اذ الدليل قد يكون اخص من المدعى فكأنه قيل ولاجل ان المتعدي بنفسه وهو خلق الاتصال او كسبه خص اسناده به تعالى في الشرع فيما لم يكن مقدور لغيره تعالى كالاتصال الى الاسلام فليتأمل ومنها ان الازالة لا توجد في القرآن حقيقة والمراد من الاسناد الاسناد بطريق الحقيقة لا اعم من الاسناد والمجازي فلا يتم التفريع الثاني على شيء من الجوابين والجواب ما قدمنا من ان الازالة بمعنى المدخلية في رشد الغير بشهادة هداية الجبال والكواكب ولا يشترط ان يكون الهادي من ذوي العلم والازالة قوله ثم الفرق بين المتعدي آه تعريض للفاضل العصام حيث زعم ان المنقول عن صاحب الكشاف هو هذا الفرق مع مع انه ما سبذ كر بعد ولا يخ عن التعريض للش حيث يوههم كلامه ان المصنف قد فيه لاناقل مع ان الازاد بالعكس او حيث رجع المرجوح المنقول عن البعض على الراجح المنقول عن صاحب الكشاف وفيه ما فيه قوله بمعنى الدلالة الموصلة مطلقا آه اي سواء كانت للواصل او لغيره كما هو الظن من سياق كلامه ويتجه عليه انها اذا كانت للواصل تكون بمعنى الازدياد والاثبات لاستحالة تحصيل الحاصل فلا فرق بين المتعدين من جهة المعنى اللهم الا ان يكون المتعدي بالحرف مشتركا بين الدلالة الموصلة وبين الازدياد والاثبات اشتراكا معنويا والمتعدي بنفسه مشتركا بينهما لفظا فان قلت انما يصح ذلك لو كان معنى الازدياد والاثبات معنى حقيقيا وليس كذلك بل هما معنيان مجازيان للهداية بل يلجئ الى الاعمال فانك اذا قلت للقاعد اقم في مكانك حتى اعوذ يكون ذلك اطب الزيادة والاثبات لا طلب حدوث القعود قلت الازدياد بمعنى الزائدة من جنس الهداية فيكون الهداية حقيقة فيه واما الثبات فهو عبارة

عن البقاء لكن بقاء الاعتراض يتجدد الامثال عند الاشعري فالمتى في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم هدايات متعاقبة في آيات متعاقبة فتكون حقيقة ايضا لاستمرار شخص الهداية ليكون مجازا لكن الاظهر ان المراد بالثبات استمرار نوع الهداية على مذهب الاشعري او شخصها على مذهب غيره لا هدايات متعاقبة ولعله لهذا قال المص في حاشية الكشف ان الزيادة والثبات امر غير حاصل فاهدنا طلبه ولا خفاء في ان زيادة الهدى هدى فاللفظ على حقيقة واما على الثبات فالظاهر انه مجاز وقال المولى ابو السعود في تفسيره الهداية اما بمعنى الزيادة واما بمعنى الثبات اما الوجه الاخر فجاز قطعا واما الوجه الاول فهو اما ان يكون مفهوم الزيادة داخلا في المعنى المستعمل فيه فعملى هذا التقدير ايضا مجاز واما ان يكون خارجا عنه مدلول بالقرائن حقيقة لان الهداية الزائدة هداية كما ان العبادة الزائدة عبادة انتهى لكن قد عرفت ان في قطع التجوز في معنى الثابت بحثا على مذهب الاشعري القائل بان بقاء الاعراض يتجدد الامثال وان كان مذهبنا مرجوحا عند المص كما اشار اليه في شرح المقاصد ولذا قال ههنا فالظاهر انه مجاز ثم الفرق بين الزيادة والثبات وان الزيادة حدوث فرد اكل من الفرد الاول والثبات دوام النوع في ضمن افراد متعاقبة ليست اكل من الاول على مذهب الاشعري او دوام الشخص الاول من افراد الهداية مثلا على مذهب غيره في الاعراض القارة لا يقال بل مراد صاحب الكشف بيان الفرق بان المتعدي بالحرف بمعنى الدلالة الموصلة مطلقا اي في جميع استعماله ولا يستعمل للزيادة او الثبات اذ لا ينسب الا لغير الواصل فقط فيكون بمعنى الزيادة او الثبات واليهما فيكون بمعنى لهما لاننا نقول هذا فرق بحسب الاستعمال لا بحسب الوضع وسوق كلام المص في حاشية الكشف وكلام المحشي ههنا يقتضي الثاني لكن ياباه التعرض بالثبات على الاظهر قوله وبينهما تدافع اي بين المنقول عن البعض وبين المنقول عن صاحب

الكشاف تدافع فلا يمكن ارجاع احدهما الى الآخر فلا بدفع لساوهمه الفاضل العصام قوله ما كان مقصودا في الدلالة المذكورة آه اي من ظاهره ان الغرض تعميق المق من مقصود المدلول ومن مق الدال لثلاث ينتقض التعريف بهداية الصبيان عن طريق الهلاك الى طريق النجاة ومن هذا القيل قوله تعالى واما نمود فهم دينهم لان دين الاسلام غير مق اهم لكن الظان يخصص بمق المدلول والنقض مدفوع بما قدمنا من ان طريق النجاة مق كل مدلول وان لم يعرف انه هو الطريق المدلول عليه فالمراد من المط ما هو مط في الواقع وان لم يعرفه المدلول لكن بخدشه انتفاض التعريف بهداية الكافر المعاند الذي يعرف انحصار طريق النجاة في الاسلام ويتكره عناد كافي لهب وكافي جهل او حياء من قومه كافي طالب فبحسبناج الى تعميق المق من مق الدال فتأمل ثم كونه مق في الدلالة المذكورة انما يعرف بكونه مفعولا ثانيا للهداية بواسطة الحرف او بدونها قوله وما نحن فيه من هذا القيل اي من قبيل ما يحقق المق في ضمن المق بالتبع فان المفعول الثاني للهداية هو الطريق المستوي وهو مق بالتبع والمق بالذات هو رضا الله تعالى والجنة وما فيها قوله وانه لا بد من اعتبار التجريد في الهداية آه لانها اما ان تنسب الى ما هو المق الاصل كما في قولنا اهدنا الى الجنة بمعنى اربنا طريقها او بمعنى اربنا طريقها واوصلنا اليها فلا بد من اعتبار التجريد فيها باعتبار قيد المط واما ان تنسب الى السبيل او الطريق او غيرهما مما هو مق بالتبع لابلالة فان كانت بمعنى الاراءه والابصال الى نفس ذلك السبيل فلا بد من اعتبار التجريد باعتبار قيد الطريق وباعتبار قيد المط جميعا وان كانت بمعنى اراءه طريق ذلك السبيل او بمعنى الابصال الى طريقه فلا بد من اعتبار التجريد باعتبار قيد المط فقط قوله فليتدرى بحتم ان يكون اشاره الى وجوه الابحاث في وجوب اعتبار التجريد في الهداية منها ان جواز احتمال التوكيد باتحاد المفعول الثاني مع المط او الطريق المأخوذ

في مفهوم الهداية يهدم وجوب اعتبار التجريد وإنما يجب لولم يجز ذلك
 الانحسار وهو موهوم ولذا يقال في أمثاله يحتمل التوكيد والتجريد ومنها
 أن المأخوذ في مفهوم الهداية عام والمنسوب اليه قد يكون خاصا
 كأن طريق المستوى ههنا وكأخنة في قولنا السابق فمع جواز اضمحلال
 ذلك العام في ضمن ذلك الخاص يستغنى عن اعتبار التجريد الموجب
 للتجاوز مثلا بناء على أن التجريد من باب ذكر المفيد وإرادة المطلق
 ومجرد احتمال تحققه في ضمن خاص آخر لا يكون قرينة على ارتكاب المجاز
 وإنما يكون قرينة عليه لولم يجز تحققه في ضمن الخاص المنسوب وليس
 كذلك لأنه قد يضمحل في ضمنه فلا حاجة إلى التجريد وليس ذلك
 الاضمحلال توكيد لان التوكيد اعادة المدلول الاول والدال على العام لا يكون
 دالا على الخاص بأحد الدلالات الثلاث ومنها أن التجريد إنما يجب
 لو كان الطريق والمط داخلين في مفهوم الهداية وليس كذلك بل هما
 خارجان عنها وإن كان التقييد بهما داخلا للقطع بالطريق والمط
 ليس بجزء مفهوم للهداية بل كل منهما خارج عنها فمع الحاجة إلى التجريد
 إذا لمعنى التجريد عن المعنى الخارج لان التجريد إنما يمكن من حيث
 الإرادة لا من حيث الدالة الضرورية لكل عالم بالوضع إذا لم يمكن لمتكلم
 أن يجرد اللفظ عن دلالة يان يجعل اللفظ بحيث لا يدل على مدلوله
 وإنما يمكن أن يجرده من حيث الإرادة بأن يريده بعض ما وضعه لأكلمه
 فالممكن هو التجريد عن المعنى التضمني الداخلى في المراد لا عن المعنى
 الالتزامى الخارج عنه إلا أن يقال مجرد دخول التقييد يحوج إلى التجريد
 لو ساعده الوجهان الأولان والحق أن القول بوجوب اعتبار التجريد
 في أمثال هذا المقام فاسد والأوجب اعتباره في نسب جميع الاعراض
 النسبية إلى طرفيها كابوة زيد فإن الحيوان المأخوذ في مفهوم الابوة
 اعم من زيد وكما في قولنا ضربت زيدا فإن الضرب من مقولة الفعل
 المفسرة بكون الشيء مؤثرا في الغير مادام مؤثرا فيه والشيء والغير

المأخوذان في مفهومه بعبارة كل فاعل ومنفعل وقس عليها سائر المقولات
 النسبية مع أن وجوب اعتبار التجريد فيها مما لم يقل به أحد وموجب
 للتجاوز في عامة الأفعال لأنها موضوعة للنسبة إلى فاعل معين أو فاعل ما
 ومنها أن التجريد باعتبار قيد الطريق لا حاجة إليه في معنى الدلالة
 الموصلة إلى المط إذ لم يؤخذ الطريق فيها والجواب ما أشرنا من أن الدلالة
 عبارة عن إراءة الطريق فالطريق مأخوذ في كل من التعريفين كما لمط
 ومنها أن الهداية قد تنزل منزلة اللازم كالعلم في قوله تعالى هل يستوى
 الذين يعلمون والذين لا يعلمون فعلى هذا التقدير لا حاجة إلى التجريد
 لأعلى تقدير مجرد حذف المفعول الثاني كما وهم لأن المقدر كالمفوض
 بخلاف التنزيل منزلة اللازم فإن كلا المفعولين متساويان ح اللهم
 إلا أن يحتمل الاستعمال في كلامه على استعمالها متعددة إلى المفعول
 الثاني ولو تفقدنا ويحتمل أن يكون الأمر بالتدبر إشارة إلى سؤال
 وجواب فهو وإن احتياج إلى التجريد في جميع موارد استعمالها
 إنما نشأ من تعميم المط مع أن التعميم خلاف المتبادر الواجب
 في التعريفات وأوخص بالمتبادر الذي هو المط بالذات كما اعترف به
 لاستغنى عن اعتبار التجريد فيما نحن فيه وأمثاله إذا لزم ههنا أن يحتمل
 مراد المص على الهداية إلى طريق سواء الطريق ليكون إشارة إلى العلوم
 الآلية المؤدية إلى الشريعة والاسلام كالمنطق الذي جعل مقدمة
 لوالى الأدلة العقلية والنقلية المؤدية إلى الحق كما هو الملايم لتعليل الحمد
 الواقع في الخطبة على المنطق والكلام فلا حاجة إلى اعتبار التجريد
 لا باعتبار قيد الطريق المأخوذ في الهداية لأن ذلك الطريق غير متحقق
 في ضمن سواء الطريق بل في ضمن طريقه وبلا اعتبار قيد المط بالذات
 لأن سواء الطريق ليس مطلوبا بالذات بل بالتبع وأما الجواب فهو أنه
 لو كان المط في مفهومها خاصا بالمط بالذات لم يصح من أئمة المفسرين
 حملها على معنى الاتصال فيما نسبت إلى مثل السبيل والطريق مع أنهم

حملوها عليه كما قدمناه وايضا المط في موارد استعمالها هو المقبول الثاني
لا غير كما لا يخفى ويحتمل ان يكون اشارة الى الابحاث التي اوردناها
في المنقول عن صاحب الكشاف قوله على ما صرح به صاحب
الكشاف آه قيل ما في الكشاف يدل على انه اسم مصدر لا مصدر فانه قال
سواء اسم بمعنى الاستواء بوصف به كما يوصف بالصادر واعلم ان المصدر
ما يدل على الحدث بالمطابقة سواء كان مصدرا جارا على الافعال
بالاشتقاق منه اولا قوله واضافته آه الظ انه بالنصب عطفا على
اسم ان والخبر على الخبر ليدخل تحت المشار اليه هذا ثم مراده انها
من اضافة الصفة الى موصوفها في الظ وان كانت ببنائية عند البصرية
بعد التأويل فستوى الطريق مؤل وعندهم بشي مستو من جنس
الطريق لان المستفاد من التركيب الاضافي لا يستفاد من التركيب التوصيفي
وبالعكس وان خالفهم الكوفية بناء على جواز ترادف التركيبين كالمفردين
فتفسير الش بالطريق المستوي تفسير بمجرد المضاف على مذهب
البصرية لان ما هو جنس الطريق طريق البنية وتفسير لجمع المضاف
والمضاف اليه على مذهب الكوفية لان استفادة ذلك المعنى من التركيب
التوصيفي اظهر من استفادتها من التركيب الاضافي المختلف فيه في افادة
ذلك المعنى فلذا فصره به قوله كما في قولهم اي في قول اهل المعقول
فان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة على مذهب الكيف لا عن حصولها
عند احد كما سيجي تحقيقه قوله ووسط الطريق اقرب لانه بعد
من الضلال من اطرافه قوله ان ذكر الطريق المستقيم ابلغ في الحمد
سواء كان جملة الهداية اشارة الى المحمودية او الى المحمود عليه كما سيشير
وتلخيص مراده ان ذكر الطريق المستقيم مع احتمال ان يكون الهداية
الى طريقه ابلغ من ذكر وسط الطريق مع احتمال ان يكون ذلك الطريق
الطريق الموضح لان الوصول بالاول اسهل واسرع وايضا لما كان المستوي
كناية عن المستقيم بناء على ان المستقيم ما يفرض على سطحه خط مستقيم

فاستقامة الطريق بهذا المعنى يستلزم استواء سطحه كان في الكلام
اشارة الى صنعة التلجيم كما اشار اليه بعطف الطريق المستقيم عطفا
تفسير ووسط الطريق خال عنها قوله من ذكر وسط الطريق
مطلقا اي سواء كان ذلك الطريق مستقيما او غير مستقيم واقول غرضه
من هذا الكلام التعريض على الفاضل العصام حيث رجح معنى الوسط
وحاصل تعريضه انه وان كان اول من جهة اللفظ حيث لا يحتاج
الى التأويل لاني معنى السواء ولا في اضافته الا ان الاول من جهة المعنى
هو ما ذكره الش وجانب المعنى اول بالرعاية عند اول النهي واقول والاول
من الكل ان يحمل على معنى الوسط مع حل الطريق على الطريق
المعهود المشتهر ذكر في القرآن وهو الصراط المستقيم ليدل على ان ما عدى
اليه الاشاعة الذين منهم المص اعدل الطريق الغير المؤدية الى الكفر
واوسطها كما هو الملايم لتعليل الحمد به في خطبة علم الكلام على مذهب
الاشاعرة ولا يصح حل كلام الفاضل العصام لان سياق كلامه في كتابه
يأباه حيث دل على انه حله على وسط جنس الطريق فارجع قوله
وانسب الى ما اشتهر اخذ الاشتهار للاشارة لان الطريق الغير المستقيم
وان ذكر في القرآن الا انه لم يبلغ مبلغ الاشتهار فيصح جعل الطريق
المستوي كناية عن الطريق المستقيم بمعونة ذلك الاشتهار كما اشار اليه
الش بعطفه عليه قوله من حيث المعنى قيد به لان الظ من جهة
اللفظ هو ما يفسر اذ الاضافة على هذا الامة غير محتاجة الى التأويل
عند الفريقين ودلالة لفظ السواء على معنى الوسط بالوضع من غير احتياج
الى التجوز بخلاف توجيه الش فانه يحتاج الى تأويل الاضافة على مذهب
المختار الذي هو مذهب البصرية والى تأويل اسم المصدر بمعنى الفاعل
قوله فيه ان المق الحقيق اي المق الذي لم يكن طريقا بالنسبة الى شيء
فالحقيق ههنا بمعنى ما يقابل الاضافي فان المق الاضافي ما يكون مقصودا
بالنسبة الى شيء وطريقا بالنسبة الى آخر قوله فعد نفس الامر على

وجه العموم أي العموم الأصولي المراد بقوله عموما وهو معنى الاستغراق كإدلال
عليه سياق كلامه من أن المناسب لمقام الحمد هو العموم بمعنى الاستغراق
لا العموم المنطقي فالأولى أن يفسر العموم بالاستغراق ههنا ويكتفى عنه فيما
يأتي قوله غير مناسب لم يقل غير صحيح لجواز أن يكون الطريق
المستوى مجازا مرسلًا من باب ذكر الخاص وإرادة العام ليكون المعنى
هدانا إلى كل نفس الأمر طريقا كان أولا فمح لا يلزم عدد المق الحقيقي
طريقا في المعنى لأن جهة التعبير عنه بلفظ الطريق ولأن جهة نسبة
الهداية إليه لا يجب أن تنسب إلى الطريق بل قد تنسب إلى المق كما قدمه
غاية الأمر ههنا جعله طريقا في اللفظ ولا قدح فيه أصلا كما لا ينبغي أن يكن
جملة على المجاز المرسل من غير قرينة طئة ولا يدعوا إليه داع لأن
ما نحن فيه من قبيل ما نسبت الهداية إلى الطريق كما أشار إليه وأقول
نسبة الهداية بصيغة المضى إليه دل على أن سواء الطريق عبارة
عن نفس الأمر المطلوبة لنا في الدنيا التي قد هدينا إليها فيما مضى فهي
بهذه القرينة عبارة عن كل نفس الأمر الممكنة الحصول لنا في هذه النشأة
الأولى فيخرج المق الحقيقي الذي هو الرضوان الأكبر في الجنة أول نفس
الجنة وما فيها من النعم التي ذلك الرضوان منها لا يمكن حصوله
إلا في النشأة الأخرى ومن البين أن كل مط يمكن الحصول لنا في النشأة
الأولى لاستكمال النفس أما علمي أو عملي وكل منهما طريق إلى المق الحقيقي
وبالجملة المراد استغراق نفس الأمر التي كانت طريقا لاستغراقها مطلقا
في دفع هذا الاعتراض وإن المراد ما هو ممكن الحصول لنا في هذه النشأة
في دفع الاعتراض الآتي بما لا نقدر تحصيله على أن حل العموم على
استغراق نفس الأمر مطلقا موجب للفساد الذي هو الحكم بوقوع غير
الواقع كما يعترف به ولزوم الفساد أقوى من المناسبة لمقام الحمد فلا وجه
لحل العموم على مقتضى المناسبة الذي هو الاستغراق دون جملة على
مقتضى لزوم الفساد الذي هو عموم الاستغراق وإن دعي إمكان إصلاحه

بما يشير إليه مع رعاية المناسبة دون الحمل على العموم المنطقي فغير نظر
كما ستعرف قوله وأيضا الحكم بوقوع الهداية لنا كما دل عليه هذان
إلى نفس الأمر على سبيل العموم والاستغراق المناسب لمقام الحمد غير
مستقيم سواء حل الهداية إليها على معنى الاتصال أو على معنى إرادة
نفسها كما إذا جردت عن قيد الطريق والمط معا أو على معنى إرادة
طريقها كما إذا جردت عن قيد المط فقط إذ لم نصل إلى ما هو خارج
عن قدرتنا ككثرة الواجب تعالى ولم ير لنا نفسه ولا طريقه الموصول
والأوصل به النبي عم مع أن قوله عم سبحانه ما عرفناك حق معرفتك
بنفيه وفي قوله المناسب لمقام الحمد إشارة إلى أن حل العموم في كلامه
على العموم المنطقي بمعنى هدانا إلى مطلق نفس الأمر غير مناسب لأن ذلك
المطلق يحتمل أن يتحقق في ضمن غير ملة الإسلام التي هي أجل النعم فيحتمل
أن لا يقع حمد المص بازاؤها مع أن المناسب بمقام الحمد قطع ذلك احتمال
أما تخصص الحمد بنعمة الإسلام كما هو التوجيه الثاني من الش وأما
بتعميمه منها ومن غيرها من النعم على سبيل الاستغراق كما هو التوجيه
الأول بناء على أن الكلام على التقديرين تنصيبها على دخول نعمة
الإسلام وأقول ههنا بحث من وجوه أما أولا فلأن ذلك التنصيب
لا يتوقف على استغراق نفس الأمر مطلقا لحصوله بالاستغراق نفس الأمر
التي هي طريق إلى المق الحقيقي وتحصيل ما هو خارج عن وسعنا لكونه
ممتعا لنا ليس بطريق موصول لنا إلى ذلك المق لأن كونه طريقا موصلا
فرع إمكانه بل وجوده كيف ولا تكليف بالحال وأما ثانيا فلأن المناسب
لمقام الحمد أن يحمل الهداية ههنا على الدلالة الموصلة لنا على وعلا
بناء على أن وصولنا إلى العمل بنفس العبادات نعمة جلييلة لا ينبغي
أن يعرض عنها في مقام الحمد كوصولنا إلى العلم المتعلق بالإسلام تصوريا
كان كتصور أطراف المسائل الاعتقادية مثلا أو تصديقها كالتصديق
بتلك المسائل ومن البين أن نفس الأمر أعظم من المفهومات التصورية ككثرة

الواجب والتصديقية كالحكم بان كنهه تعالى شئ كذا ما سيجي
من الشئ من ان جميع المفهومات التصورية موجودة في نفس الامر فلو
كان المراد استغراق جميع افراد نفس الامر مطلقا يلزم الحمد بازاء
وصولنا الى المعاصي عملا وهو بطل قطعنا بخلاف ما اذا كان المراد استغراق
جميع افراد نفس الامر التي هي طريق موصول الى الحق الحقيقى من الكمالات
العلمية والعملية اللهم الا ان يحمل على الايصال العلمى فقط كما هو المتبادر
من استاده الى الدلالة ويستفاد الحمد بازاء الايصال الى ملة الاسلام عملا
من الفقرة الآتية من جعل التوفيق خير رفيق واما اننا افلانه بعد حل
الهداية على الايصال العلمى فقط او على معنى الاراء فاستغراق افراد
نفس الامر مطلقا يستلزم ادعاء علم مساواة علم المخلوق لعلم الخالق
وهو سوء ادب لا يليق بمقام فضلا عن مقام المجد مع انه منافي لقوله
تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وايضا ذلك الاستغراق غير صحيح
في مسائل العلوم الغير الخارج جبة من القوة الى الفعل مما كان مقدورا
لنا لما قالوا مسائل العلوم تتزايد بتلاحق الافكار فالوجه ان يحمل
العموم في كلام الش على العموم المنطقي واما احتمال ارادة
تخصيصها بغير ملة الاسلام فاحتمال بعيد لا يذهب اليه وهم اصلا
خصوصا في هذا المقام ولهذا فسرا كثر المفسرين الصراط المستقيم
بالطريق الحق اعم من ملة الاسلام وغيرها من الادلة العقلية
الحقة التي ثبت بها الواجب تعالى وصفاته وبعضهم بملة الاسلام قوله
ومنها ما لا تقدر على تحصيله اى لان من جملة نفس الامر ما لا يقدر البشر
على تحصيله كنصور كنه الواجب تعالى والتصديق به من حيث انه
شئ معين لا من حيث ان له كنه لانه ضرورى ثم تحصيل كنه الواجب
تعالى ممتنع للبشر بالذات عند بعضهم وممكن عند بعض اخر لكنه ممتنع
بالغير عنده ايضا فلذا لم يقع لافضل المخلوقات فضلا عن غيره فنى
القدر ههنا كناية عن عدم وقوعه لاحد وهذا القدر كاف في عدم صحة

الحكم بوقوع الهداية لنا على جميع افراد نفس الامر وحاصله اذ لم
يحصل لنا بعضها وان امكن حصول الكل بالنسبة الى قدرة الله تعالى
وبهذا اندفع امران الاول ما قبل غاية ما يدل عليه هذا الدليل امتناع
التخصيص بقدرتنا وكسبنا ولا يلزم منه عدم وقوعه اصلا لجواز
ان يحصل لنا هذه الامور بمحض عناية الله تعالى من غير كسب منا
الثاني ما قبل لوجه هذا الاعتراض اذا كان الهداية بمعنى اراءة الطريق
اذ عدم الاقتدار على هذه الامور لا ينافي اراءة طريقها اذ لا يلزم
من اراءة الطريق لاحد ان يكون سال الكاله انتهى اما اندفاع الاول فظ
واما اندفاع الثانى فلان اراءة طريق بشئ يستلزم الاقتدار عليه
وان لم يستلزم السلوك بالفعل على ان هذين القولين انما يتجهان على
مذهب القائلين بالامكان الذاتى لتحصيل كنه الواجب تعالى على
مذهب القائلين بالامتناع الذاتى اذ لا طريق للممتنع بالذات ولا يتعلق به
قدرة الواجب تعالى ايضا وجواز رؤية الله تعالى في الجنة على مذهب
الاشاعرة لا ينافي امتناع تحصيل الكنه في الجنة ايضا فضلا عن تحصيلها
في الدنيا اذ كثير ما ترى اشياء ولا تدري حقايقها فالرؤية لا يستلزم تحصيل
الكنه بمجرد عدم الاستقامة على مذهب البعض كاف فيما قصده ههنا
من تفريع قوله فالتخصيص انبى كما لا يخفى قوله ولا محذور في الثانى
عطف على قوله فيه انه آه ويجموع المتعاطفين دليله على تفريع
الانسية يعنى ان في احتمال الاول محذورين وان امكن دفع احدهما ولا
محذور في الثانى حتى يحتاج الى الدفع فكل من المتعاطفين مقدمة
من دليل المعارضه في دعوى الانسية وقس عليه امثاله قوله فالتخصيص
انبى اقول دل قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون
بطريق تنزيل العلم المتعدي منزلة اللازم على ان مطلق العلم من النعم
الجميلة سواء كان علما بملة الاسلام او بغيرها والانبى بمقام الحمد
استغراق النعم لاسيما في هذا المقام الذى كان المص فيه بصدد استزادة

النعم عملا بقوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم والاستزادة في هذا التأليف
الجليل المشتمل على علم المنطق وسائر المسائل العقلية التي لها دخل
في اليقين بالمسائل الاعتقادية لا تحصل الا بدراج من المنطق وتلك المسائل
العقلية في سواء السبيل فالعميم انبسط نعم على تقدير تخصيصه بعملة
الاسلام يمكن حصول تلك الاستزادة بحمل الهداية على معنى اراءه طريقه
وعلم المنطق وتلك المسائل من جملة طرقه لكن الشك فيها على معنى
الايقان لكونها متعدية بنفسها كما هو المختار عنده وايضا الراءه لما لم تستلزم
الرؤية والايصال على ما نشرنا فالحمل على الايصال اولى واعلم ان في ذكر
سواء الطريق براعة الاستعمال سواء خص بعملة الاسلام او عمم من غيرها
لا كما توهم من ان البراعة مخصوصة بالعميم اذ على تقدير التخصيص لا يخلوا
عن البراعة بطريق الايهام والتورية بل في ذكر الهداية المشتملة على
الطريق براعة لان المنطق باحث عن احوال الطريق الموصلة او نفسه
طريق موصل الى الحق قوله اي متوافقة في الحصول والتأدي
الى المسبب هذا التفسير مبني على نسخة متوافقة من التفاعل لاعلى نسخة
موافقة من المفاعلة لان مقتضى باب المفاعلة ان يكون المشاركة بين
الفاعل والمفعول الذي هو المط ولو وجد التأدي الى السبب في المسبب
يلزم تأدي الشيء الى نفسه وهو محال مستلزم لتقدم الشيء على نفسه
بخلاف باب التفاعل فان المشاركة فيه بين اجزاء الفاعل الذي هو
الاسباب فالمعنى ان يحمل الاسباب بحيث يتوافق بعضها مع بعض في وصف
الوجود في نفس الامر وفي وصف التأدي الى المسبب بان يكون اكل منها
مدخل في حصول المسبب فاللام في قوله المط على نسخة التفاعل للغرض
اي لغرض حصول المسبب او متعلقة بالجمع يتضمن معنى التهيئة اي تهيئات
المط وعلى نسخة المفاعلة لام التقوية والوجه في تفسير هذه النسخة
ان يقال اي في الحصول والملازمة وعدم المسافرة ثم الاسباب اعم
من الشروط وارتفاع الموانع اذ لا يتحقق التوفيق مع فقيده شرط

او ظهور موانع والمراد من حصولها وجودها في نفس الامر لا في الخارج
وعدم المانع متحقق في نفس الامر وان لم يتحقق المانع المعدوم وكذا
المراد من حصول المسبب وجوده في نفس الامر لا في الخارج فقط
اذ قد يكون المسبب من الامور العدمية كترك المناسي ولك ان تخصص
الاسباب بالموجودة في الخارج وتدرج جميع الشروط ورفع الموانع في جعل
التوافق والتوجيه قوله ولذا قال وحاصله اه اي لاجل ان المراد هو التوافق
في الحصول والتأدي لا في مجرد الحصول قال حاصله آه اذ لا يلزم في مجرد
جميع الاسباب توجيهها نحو المسبب المط لكنه انما يتم اذ لم يكن نفس التوجيه
من اجل الاسباب ولك ان تقول مراده ولاجل ان المراد هو التوافق فيهما
اتي في الحاصل بما يدل على استغراق الاسباب استغراقا عرفيا اي جميع اسباب
مط واحد بقى ههنا بحث هو انه ان اريد جميع ما كان اسبابا بالفعل يلزم ان
يكون توجيهها تحصيل الحاصل وان اريد جميع الاشياء التي من شأنها ان
تكون اسبابا لذلك المط لم يصدق على كثير من افراد التوفيق اذ يجوز توارد
الاسباب على سبيل التبادل على مسبب واحد وكل منها من شأنه ان يكون
سببا قريبا او بعيدا فلوحل لام الاسباب على الاستغراق العرفي يلزم توقف
التوفيق على جميع تلك الاشياء واهس كذلك اللهم الا ان يخص الاستغراق
العرفي بالاشياء الموقوفة عليها التي من شأنها ان تكون اسبابا والمط انما
يتوقف على واحد من الاسباب المتبادلة لا على جميعها ولا على كل منها
ثم ان إيجاد الاسباب المعدومة مندرج في توجيهها نحو المط قوله والاولى
نحو المسبب لان ذلك التعريف يشعر بان في صورة توفيق واحد يجب
تعدد المسبب وهو بط كذا نقل عنه ولم يقل الصواب اذ يمكن دفعه بمنع
البطلان مستندا بان تحقق مادة لم يتحقق فيها الاسباب واحد ويجب
تحقق مادة النقص ونحو لام الاسباب على جنس البطل للجمعية بوجب
ضياح قيد الجمعية قوله الا ان يقال اه جواب عن السؤال بالاولوية لا عن
السؤال بعدم الجامعة لان جوابه مشار اليه بقوله والاولى آه وحاصل

الجواب انه انما اتى بهذا الجمع لئلا تكون النكتة هي الاشارة الى تعدد افراد التوفيق التي هي جلائل النعم والى انه ليس كليا منحصرا في فرد لينتقل منه الى ان الله تعالى انعم علينا نعمما كثيرة كل منها يستوجب الحمد كما هو المناسب لمقام الحمد واوافرد المسبب اضاع هذه النكتة الخلية المناسبة للمقام فان قلت اذا اضمحل الجمعية بلام التعريف لبطل تلك الاشارة والا فلا يندفع السؤال بالاولوية اذا نظرت ان من مواد التوفيق ما لم يتعدد فيه المسبب قلت تختار الاضمحلال ولا يلزم بطلان الاشارة لانها حاصلة بمجرد صورة الجمع ولا ضياع قيد الجمعية الصورية ويتجه ما ذكره بعض الفضلاء من ان معنى بطلان الجمعية ليس بطلان اعتبار التعدد بالكلية حتى لا يصح الا ان يقال جاءني رجال اذا جاء واحد بل بطلان الهيئة الاجتماعية فيما نسبت اليه وغايته بطلان الكل المجموع في حكم الجبي مثلا وتعلق الحكم بالكل الافرادي فعلى تقدير الاضمحلال بهذا المعنى يلزم ان يكون التوفيق عبارة عن جعل الاسباب متوافقة لكل مسبب فلا يصدق على فرد اصلا فلا يندفع السؤال بعدم الجمعية قطعا فضلا عن السؤال بالاولوية فالحق في الجواب ان يقال المجموع المعرفة بلام الجنس حاملة لمعنيين احدهما الجنس وثانيهما معنى الجمعية كما صرحوا وهذا الجواب مبني على ان المعتبر في ماهية التوفيق هو الجنس والجمعية خارجة عنها وانما اتى بها لمجرد النكتة المذكورة فعلى هذا الحاجة الى اختيار الاضمحلال نعم يتجه على المحشى بعد ذلك ان الجمع المذكور كما يفيد النكتة المذكورة يوهم الاشتراط التوفيق بتعدد المسبب ودفع المضرة اقدم من جلب المنفعة فحفظ التعريف عما يوهم خلاف الواقع اولى من امثال النكتة فلا يندفع السؤال بالاولوية ونحن نقول انما اتى بصيغة الجمع في المسبب مع ان الظاهر الافراد للدلالة على تعدد المسبب في كل مادة من مواد التوفيق للقطع بان التوفيق انما يتحقق في الافعال الاختيارية لا في الابدان ولكل اختياري اسباب عديدة لا تحصى قريبة وبعضها بعيدة

والقربة مسبية عن البعيدة اذ لا معنى للقرب والبعيد الا هذا نعم قيد المسبب في التعريف بالمق الاصيلي بوجوب ان لا يتعدد في مادة واحدة لكنه مطلق شامل للاصيلي والتبعي كما لا يخفى هذا ويمكن ان يحمل جواب المحشى على هذا بان يحمل المواد في كلامه على مواد المسببات الاعلى مواد التوفيق لكن يا بابه مانقله عنه في وجه ما فيه كما يأتي بعد قوله نقل عنه وجه النظر انه لا يكون الجمعان على طرز واحد وايضا تقابل الجمع بالجمع يقتضي تقابل الاحاد بالاحاد كما في قولهم ركب القوم دوابهم فليزمن ان يكون التوفيق توجيه كل سبب من الاسباب في المادة الواحدة نحو كل مسبب من المسببات التي كل واحد منها في مادة اخرى وهو بطل هذا على تقدير ان لا يكون الجمع الاول باعتبار المواد واما اذا كان اراده ايضا باعتبار المواد فانه وان حصل الموافقة بين الجمعين ح الا انه يستلزم ان يكون التوفيق توجيه كل سبب ناقص او تام على الاحتمالين من الاسباب التي كل منها في مادة نحو كل مسبب من المسببات كذلك بناء على قاعدة المذكورة وهو ايضا بطلانه على الاحتمال الاول لا يصدق التعريف على شيء من افراد المعرفة وعلى الثاني لا يصدق التعريف على اقل من ثلثة افراد لمعرفة انتهى واقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلانا لانم ان التعريف على الاحتمال الاول لا يصدق على فرد اصلا لان المراد من توجيه التوجيه المقتضي الى المسبب بشهادة ان الشئ جعله حاصل جعل الاسباب متوافقة في الحصول والتأدي كما سبق من المحشى فاللازم على هذا الاحتمال ان لا يصدق على اقل من ثلثة افراد المعرفة كالا احتمال الثاني الا ان يقال التوفيق في كل مادة توجيه جميع اسباب تلك المادة لا توجيه بعضها واوفي ضمن توجيه المجموع نعم التزديد قبيح لان توجيه كل مسبب ناقص نحو مسبب او نحو كل مسبب لا يكون حاصلا لجعل الاسباب متوافقة في الحصول والتأدي واما ثانيا فلان التعريف على الاحتمال الثاني لا يصدق على فرد اصلا كالا احتمال الاول لان كلا

الجميعين ما لم يكونا باعتبار مادة واحدة لم يمكن حمل لام الاسباب على الاستغراق العرفي كما اشار اليه الشارح بقوله بأسرها فلا يصدق الا على ما يستحيل وقوعه من توجيه كل ما من شأنه ان يكون سببا تاما بسيطا او مركبا من اسباب نافضة نحوه اللهم الا ان يقال هذا مبني على ان لام الاسباب جنس الجماعة كما ان لام الكلمة لجنس الكلمة الواحدة كما قالوا وكذا لام المسببات وقوله بأسرها تأكيد معنوي لدفع التجوز في جعل الاسباب وتوجيهها لا اشارة الى حمل اللام على الاستغراق فحاصل التعريف في توجيه فرد مما يصدق عليه جماعة الاسباب الثامنة نحو فرد مما يصدق عليه جماعة المسببات فتح يصدق على توفيق مركب من ثلاثة توفيقات فصاعدا ولا يصدق على واحد او اثنين منها مع انهما من افراد المعرف ايضا فلا يكون جامعا وامانا لثالثا فلان الجواب المذكور كما اشرنا مبني على ان قيد الجمعية خارج عن ماهية التوفيق وانما الداخل فيها جنس المسبب على نحو ما ذكرنا في تعريف التابع بكل ثان معرب باعراب سابقه حيث جعلوا كلمة كل خارجة عن التعريف وانما اتى بها للدلالة على كون التعريف المذكور مانعا لاغيار المعرف فعلى هذا لا يتوجه عليه شيء مما اورده غير ما التزمه كما اشرنا فان قلت الجواب المذكور يصح بدون ابتداء على خروجه بقيد الجمعية عن تعريف التوفيق بان يحمل على مواد المسببات لاعلى مواد التوفيق قلت حملها على مواد المسببات تقتضي حمل الاسباب باعتبار المواد على مواد الاسباب وبأباه قوله كل مسبب من الاسباب في المادة الواحدة وايضا من افراد التوفيق ما لم يتعدد المسبب بان لا يكون بعض الاسباب قريبا وبعضها بعيدا بل يكون جميعها اسبابا بالذات المسبب المط فالتعريف المذكور لا يشمل مع اعتبار الجمعية فيه ولو بعد الاضمحلال سواء كان الجمع باعتبار مواد التوفيق او باعتبار مواد المسببات لما اشرنا ان الاضمحلال لا يرفع التعدد بالكلية وانما يرفع الهيئة الاجتماعية والحق ههنا ما اشرنا من ان كلا الجمعين

باعتبار

باعتبار مادة واحدة من مواد التوفيق اذا من فعل اختياري يوجد فيه التوفيق الاول اسبابه قريبة وبعيدة واما كون الاشياء العديدة اسبابا لشيء واحد في مرتبة واحدة بحيث لا يكون بعضها اقرب من البعض الاخر ولا تسبب بينهما فمجرد احتمال عقلي لا يتقضى به التعريف ولا حاجة الى ما قبل المسبب الذي تعدد اسبابه متعدد بالاعتبار وان كان واحدا بالذات لانه باعتبار كونه مسببا عن هذا السبب غيره باعتبار كونه مسببا عن ذلك السبب بقي ههنا كلام وهو ان تعريف المختار المشار اليه بقوله والاولى نحو المسبب منقوض بالتوفيق الذي هو توجيه سبب واحد تام بسيط نحو مسبب المط الا ان يمنع كونه توفيقا قوله واما معناه شروع في شرح قوله ثم خص بالخير ثم الظان المراد هو العرف العام الذي لا يختص بصناعة دون صناعة ولا يلزمه اختصاصه بالخير في عرف الشرع ايضا لان العرف العام ما لم يختص باهل صناعة معينة لا ما اتفق عليه اهل كل صناعة والا لم يختص العرف في الخاص والعام ولذا عطف عليه الشرع ويحتمل ان يحمل العرف على عرف الشرع المتأخر من تعريف التوفيق فتح يكون عطف الشرع من عطف التفسير قوله فعلى الاول من المعاني العرفية ههنا بحث من وجهين الاول لا وجه لعدم تعرضه بالمعنى اللغوي المحتمل ههنا وان استلزم كون هذه الفقرة تأكيد كالمعنى الاول من المعاني العرفية لا يقال انما لم يتعرض به لان العرف يستلزم هجر المعنى اللغوي فلا يحتمل اللغوي ههنا لاننا نقول انما يتم ذلك او كان الخطاب ههنا بحسب العرف وهو م ب ل الظان الخطاب في دبايح الكتب بحسب اللغة فلا يحتمل اللفظ الواقع فيها على المعنى العرفي الابصارف ولذا لم يحتمل الصلوة المذكورة في كتب اللغة على المعنى الشرعي الا بقرينة صارفة لا يقال ههنا قرينة صارفة هي كون التأسيس خيرا من التأسيس لاننا نقول مجرد القرينة لا يكون صارفا ولو سلم فعلى هذا لا يوجد لتعرضه للمعنى الاول من المعنى العرفية ايضا

لأنه موجب لكون الفقرة تأكيداً كما قال على أن عدم كون الفقرة تأسيساً على تقدير المعنى اللغوي والمعنى الأول العرفي محل نظر كما تعرف والثاني أن الظن من كلامه أن قوله ثم خص بالخبر يحتمل كلاماً من المعاني الثلاثة العرفية مع أن كون المعنى اللغوي عاماً محل نظر لأن الدعوة إلى الطاعة متحققة في حق الكفرة المعاندين إلا أن يعم الخصوص من الخصوص المطلق ومن الخصوص من وجهه ومن البين أن المعنى الأول العرفي اخص من وجهه من اللغوي لأنهما يجتمعان في دعوة المسلمين حيث وجه اسباب إسلامهم بعد الدعوة نحو ويمكن أن يقال مجرد بلوغ الدعوة إليهم خبر في حقهم وقد وجه اسبابه من النبي عم والخبر والسمع وغيرها نحوه فحصل وأن لم ينتفع الكفار به فعلى هذا يكون كل من المعاني العرفية اخص مطلقاً من اللغوي ولو لا أن الحشى فسر يوافق الأسباب بالتوافق في التآدي إلى المسبب لصدق المعنى اللغوي على توجيه الأسباب الناقصة للطاعة وإن لم تكن تلك الأسباب مؤدية إليها ولم يحتج ح في الخصوص المطلق ههنا إلى تكلف قوله وإذا لا يستعمل أي لأن الطاعة معتبرة في مفهوم العرفي والشرعي لا يستعمل آه ولا يضره شمول الدعوة للكفار كما عرفت لكن هذا يدل على أن المراد من الخصوص المطلق لا اعم من الخصوص من وجهه قوله فعلى الأول من المعاني العرفية يكون هذا الفقرة تأكيداً للفقرة الأولى مطلقاً سواء حلت الهداية في الأولى على معنى الآراء أو على معنى الإيصال لأن كلاماً من آراء الطريق المستوى والإيصال إليه يستلزم جعل التوفيق خير رفيق فلا يصح عطف الفقرة الثانية على الأولى لأن كونها مؤكدة للأولى بوجوب فصلها عنها لكمال الاتصال بينهما كما تقرر في علم المعاني وأما على المعنيين الآخرين فهي تأسيس أن حلت الهداية في الأولى على معنى الآراء لأن آراء الطريق الطاعة لا يستلزم خلق القدرة على الطاعة فضلاً عن الطاعة فتح الاشكال في العطف وتأكيد أن حلت الهداية على معنى الإيصال لأن

الإيصال إلى الحق يستلزم الطاعة فالعطف مشكل أيضاً هذا الكلام نعر يض للفاضل العصام حيث جوز العطف ههنا سواء حمل الهداية في الفقرة الأولى على معنى يستلزم الوصول إلى الحق أو على معنى لا يستلزمه قوله فتأمل نقل عنه أنما أمر بالتأمل إشارة إلى أن جعل التوفيق خير رفيق ليس تأكيداً على شيء من الاحتمالات وإن كان جعله رفيقاً تأكيداً على بعضها فالعطف مناسب للمقام مطلقاً انتهى يعني أنما يصح العطف على بعض الاحتمالات لو كانت الفقرة الثانية عبارة عن جعل التوفيق رفيقاً وليس كذلك لأنها عبارة عن جعله خير رفيق وهو لا يستفاد من الفقرة الأولى بوجه لأن خير الرفيق ما لا يضر منه أصلاً ولا ينك عن صاحبه إلى المقصد والتوفيق كذلك بخلاف سائر الرفقاء فانهم قد يميلون إلى الضلال ويهتدون عن صاحبهم في أثناء الطريق فيبضر منهم ولا يتم نفعهم وبالجملة المستفاد من الفقرة الأولى نفس المرافقة لا خيرية المرافقة ولا اشكال في العطف على شيء من الاحتمالات هذا مراده وأقول ههنا بحث من وجوه أما أولاً فلأن آراء الطريق لا توجب الدعوة والقدرة كالعلم الأصم الذي ارشد إلى فرضية استماع القرآن وليس بمدعو ولا قادر على الاستماع سواء كان القدرة بمعنى الاستطاعة التي هي مع الفعل وبمعنى سلامة الآلات والاسباب وأما ثانياً فلأن غاية ما يستلزم الهداية بمعنى الإيصال أصل المقارنة لا الرفاقة التي هي دوام المقارنة في الجملة لأن المقارن في الطريق دفعة لا يسمى رفيقاً ما لم يستمر تلك المقارنة في الجملة فلا تأكيداً ههنا وإن كان الفقرة الثانية عبارة عن مطلق الرفاقة فالحق أن المستفاد من الفقرة الأولى أصل المقارنة ومن الرفاقة في الفقرة الثانية دوام تلك المقارنة في الجملة ومن خير الرفاقة دوامها إلى المطلب مع النفع التام وعدم الأضرار أصلاً وأما ثالثاً فلأن التأكد المانع للوصل ليس التوكيد المقابل للتأسيس كما يستفاد منه وكان توهموا ههنا بل التوكيد بمعنى تقرير الجملة السابقة وتحقيقها فائدة تعود إليها

وذلك بان يكون الجملة الاولى مقصودة اصلية والجملة الثانية مقصودة بالتبع مسوقة لتقريرها وذلك لا يتوقف على كون الثانية لازمة للاولى بل قد يكون الثانية ملزومة لها كما في قوله تعالى لا ريب فيه و كما ههنا فكون الثانية لازمة للاولى لا يكون وجها لعدم صحة الوصل وعدم لزومها لا يكون وجها لصحته بل الوجه الصحيح ههنا ان يقال ان الجملة الثانية مسوقة لبيان ان جعل التوفيق رفيقا وجعله خير رفيق نعمتان عظيمتان تستوجبان الشكر عليهما كنعمة الهداية فهذه الجملة مقصودة لذاتها كالجملات الاولى لا مسوقة لتقريرها وتحقيقها كما لا يخفى على اولى انتهى قوله تلخيص الكلام اعلاه نصرة للش لان الش فرع الاحتياج الى احد التأويلين على ابطال احتمال تعلقه بالرفيق بعدم مساعدة اللفظ ثم ابطال احتمال تعلقه بجعله جوابا عن سؤال مقدر هو منع التفرع المذكور مسندا بجواز تعلقه بجعل فورد عليه انه ابطال السند الاخص وهو خارج عن قانون التوجيه وذلك لان جواز تعلقه بالتوفيق وجواز كون الظرف مستقرا مما يستند به في منع التفرع المذكور فلخص المحشى كلامه على وجه يندفع عنه ذلك بان احتمال تعلقه بالتوفيق قد اشار الى بطلانه ايضا بقوله على محازاة ما ذكره المص ههنا في عمل المصدر وبان احتمال الظرف المستقر غير ظ وكلامه في التعلق الظاهري كما صرح به في صدر كلامه فالسند الذي ابطله الش سند مساو بالنسبة الى الاحتمالات الظ في الجملة وان كان سند الاخص بالنسبة الى مطلق الاحتمال واقول يتجه عليهما ان احتمال الظرف المستقر على ان يكون مفعولا ثانيا لجعل وخير رفيق حالا من التوفيق ليس مما يعد من الاحتمال الركيك ولا مما لا يساعد اللفظ واما تقدير المتعلق فيه فتابع جداول لا يعد تقدير الكون المتعلق المحذوف نسبيا وايضا متوجه عليهما ان النحاة لم يستثنوا جواز تقديم معمول المضاف اليه على المضاف فيما اذا كان معمول ظرفا وانما استثنوه فيما اذا كان المضاف لفظا غير

كقولك انا زيدا غير ضارب فقياسه على جواز تقديم معمول المصدر فيما اذا كان ظرفا فاسد فلا يكون محازيا لما ذكره المص قوله وح اما ان يتعلق بجعل او بالتوفيق او بالرفيق الخ نقول عنه في الحاشية لا يخفى انه يحتمل ان يتعلق بالخير المضاف الى الرفيق لكنه في قوة التعلق بجعل في الركاكة مع زيادة تكلف بتقديم معمول على العامل مع الفصل بينهما بالاجنبي فلذا لم يتعرض لهما في التلخيص فانهم انتهى يعني بمجموع الامور الثلاثة التي هي الركاكة والتقديم والفصل انما يوجد في تعلقه بالخير لا في تعلقه بجعل اذ ليس فيه ما عدا الركاكة ولا في تعلقه بالتوفيق اذ ليس فيه الفصل بالاجنبي والركاكة ولا في تعلقه بالرفيق اذ ليس فيه الركاكة وان وجد التقديم والفصل فكان تعلقه بالخير بعد الاحتمالات والكلام في الاحتمالات الظاهرة في الجملة واقول ههنا بحث اما اولان تعلقه بالتوفيق غير صحيح لان اللام ان كانت صلة التوفيق فهي لا تدخل على الموفق بل على الموفق له اذ يقال وفقنا الله تعالى للطاعة ولا يقال وفق الله تعالى للطاعة لنا وهو ظ وان كانت متقوية على المصدر المعرف اذا دخلت على المفعول به الصريح والمعنى وجعل توفيقه اينا خير رفيق قبلنا والخير بذلك الجمل لان تعلق التوفيق بنا يستلزم رفاقته لنا الا ان يقال المجعول خير برفاقته لاصل الرفاقة المستفادة من التعاق على انك سمعت ان المستفاد منه المقارنة لالرفاقة التي هي دوام المقارنة في الجملة وان لم يرتضيه المحشى واما ثانيا فلان الظن مما ذكره المحشى في هذه الحاشية ان الركاكة مقصورة على تعلقه بجعل لا يتجاوز الى تعلقه بالتوفيق مع ان ما سبذ ذكره بعد يقتضي ركاكة ايضا اذ الكلام على هذا لا يدل على رفاقته لنا ايضا فالفرق بين المتعلقين تحكم بط كما قيل الا ان يقال تعلقه بالتوفيق على ان يكون اللام لتقوية العمل دل على اصل مقارنة التوفيق لنا وان لم يدل على المرافقة بخلاف الجعل لا تنفعنا واذا دل صدر الكلام على اصل المقارنة فالظن ان الرفاقة بعده هو رفاقته لنا فلا ركاكة فيه واما ثالثا فلان المراد ههنا ان كان

سرد الاحتمالات اللفظة لفظا في الجملة فلا وجه لتعرضه بركا كذا المعنى في عدم تعرضه لتعلقه بالخير بل الواجب ان يقتصر على التقديم والفصل وح يتجه انه كتعلقه بالرفيق وان كان المراد سرد الاحتمالات اللفظة في الجملة اما لفظا او معنى فلا شك ان تعلقه بالخير كتعلقه بجعل يدل على ماهو المق الاصلى من انتفاعنا به وان كان مرافقته لغيرنا فهو من الاحتمالات اللفظة معنى فلا وجه لتركه فالوجه ان يورد ذلك ايضا بل الظرف المستقر ويبطل ركا كذا المعنى او يعرض عن تعلقه بالتوفيق ايضا كما تعرض عنه الشارح بناء على الاقتصار على الاحتمالين الاظهرين لان جانب المعنى يقتضى تعلقه برفيق وجانب اللفظ يقتضى تعلقه بجعل لكونه عاملا قويا يضمن سائر العوامل عنده ولما كان جانب المعنى مرعيا عند اول الابصار احتج الى احد التأويلين لثلا يفتوت ذلك المعنى والى نقي تعلقه بجعل اذ لا يفيد وما قيل لم يتعرض لتعلقه بالخير لما فيه من ركا كذا مع زيادة شئ هو لزوم عمل اسم التفضيل في الممول المتقدم مع ضعفه في العمل فلبس شئ كما لا يخفى قوله فلا بد من احد التأويلين اى في الاخيرين كما هو مقتضى سوق كلامه وقد عرفت مما اسلفنا ان الركا كذا متدفعه عن تعلقه بالتوفيق فلا يتجه ان تعلقه بالتوفيق ركب كتعلقه بجعل فقبول احدهما ورد الاخر تحكم ظ واعلم ان تقديم المص قوله لنا على عاله الذى هو الرفيق او التوفيق ليتصل بجعل ليكون قوله جعل لنا في صورة هدايا بقدر الامكان اذ الموازنة مما يفيد حسنة في الكلام او الابهام ان الله قريب من المحسنين الموفقين او رعاية السجع قوله حتى يستفاد خبرية مرافقة التوفيق لنا اى نفعا لنا فاللام هنا متعلقة بالخبرية لا بالمرافقة لانها مصرية بالعبادة مستغنية على الاستفادة لدفع ما يمكن ان يقال تعلقه بالرفيق وان افاد مرافقته لنا لا يفيد خبريته لنا لجواز ان يكون رفيقا لنا ولم يكن نافعا لنا بل لغيرنا وتعلقه بجعل وان افاد نفعا لنا لا يفيد مرافقته لنا بجواز ان يكون نافعا لنا

مرافقا لغيرنا كما يقول فكل من التعلقين مستقيم من وجه وركبك من وجه آخر لان مقتضى مقام الشكر ان يتعرض بكل الامرين فتخصيص الركا كذا بالجعل من غير تخصص وحاصل الدفع انه على تقدير تعلقه بالرفيق كما يستفاد مرافقته لنا من صريح العبارة يستفاد كون نفعه لنا ايضا اما باعتبار ان المرافقة مع الاخبار يستلزم الانتفاع بهم عادة واما باعتبار كونه خير رفيق لنا من حيث مرافقته لنا فتفيد انه خير نافع لنا ايضا بخلاف تعلقه بجعل فانه وان افاد انتفاعنا به لا يستلزم المرافقة ولا يفيدنا فان قلت المق الاصلى هو انتفاعنا فبعد افادة ذلك بحس الكلام وان لم يفد المرافقة فلا وجه للاعراض عن تعلقه بجعل بل هو الاول لانه دال على ذلك المق الاصلى صراحة وليس تعلقه بالرفيق صريحا في ذلك قلت نفع الرفيق او فر من نفع غيره فالائق بمقام الحمد ان يفاد كلا الامرين وتعلقه بالرفيق يفيد المرافقة صراحة والخبرية كناية والكناية ابلغ من الصريح قوله لانها النعمة العظمى الظ ان الضمير عائد الى خبرية مرافقة فتح لا بد من تقدير المضاف في قوله التى يناسب جعلها محمودا بها او عليها اى جعل جعلها لما نقرر عندهم ان المحمود عليه يجب ان يكون فعلا اختياريا للمحمود ولك ان تجعل الضمير للجعل ويحمل النعمة على معنى الانعام وتأنيث الضمير باعتبار الخبر والمعنى لان ذلك الجعل هو لانعام العظيم الذى يناسب جعل المص اياه محمودا او محمودا عليه فتح لا اشكال ثم ان الهداية والجعل ان جلا على المحمود به كان ههنا ثلثة حامد متعاقبة من المص الاول اثبات كل حمله تعالى والثاني اثبات الهداية والثالث اثبات الجعل لان كلاهما وصف بالجعل على جهة التعظيم وان جلا على المحمود عليه كان ههنا واحد واحد هو الاول وكل من الاخيرين علة مستقلة له وانما قدم احتمال كونها محمودا بها مع ان الظن كونها محمودا عليها اما لان الظن ان يجعل الهداية والجعل علتين لثبوت الجملة تعالى مع انها علتان لاثبات المص الحمد له

تعالى لا لبوتة للقطع بان ثبوت جد غير ناله تعالى لبس لاجل هدايتنا
وتوفيقنا فيحتاج الى صرف العلية عن ظاهرها بان يجعل كل منها
علة للاثبات واما لان في جعلها محمودا به اهم العجز عن اداة شكر نعمتي
الهداية والجعل قوله مجعولة لانتفاعنا لا يخفى ان لبس انتفاعنا
الاحصول مطالبنا فيلزم من انتفاعنا بسبب توفيق غيرنا ان يكون
التوفيق رفيقانا قطعاً ويكون الملك ومرافقة التوفيق له من جملة اسباب
مطالبنا الموجهة نحوها وكونه رفيقاً لغيرنا لا ينافي كون فرد آخر من التوفيق
رفيقانا ايضا فلا حاجة الى النظر الذي اوردته بعد اللهم الا ان يقال
غاية ذلك مرافقتنا بالواسطة والغرض بيان مرافقته لنا بلا واسطة
كما اشار اليه قوله وفيه نظراً اقول لو وجهه ان ركاً كة
بان الرفاقة صفة نسبية يقتضي الطرفين تحقيقاً وتعقلاً فلبس لها
غنى عن الطرفين وذلك يقتضي تعلق قوله لنا برفيق فصرف تعلقه
بما يقتضيه الى الجعل الذي لا يقتضيه ريك لان الجعل المذكور وان كان
نسبة ايضا الا انه نسبة بين امرين مذكورين هما الله تعالى والتوفيق
واما كون ذلك الجعل لاجل انتفاعنا فن قيل الاعراض الخارجية
عن الفعل وكثيرا ما يخلو اذ كر الافعال عنها لم يتوجه عليه شيء قوله
وبعض الشارحين منع الركاً كة آه الغرض منه تقوية نظره السابق
بما ذكره بعض الشارحين هو الفاضل المعصم ثم ان اللام في الركاً كة للعهد
اي منع الركاً كة المعهودة التي هي الركاً كة من جهة المعنى فلا يتوجه
ان الركاً كة التي اثبتتها الشارح من جهة المعنى والتي منعها بعض الشارحين
من جهة اللفظ لانه بالاستناد الى قوة العامل ولا تدافع بينهما وتلخيص
الكلام ان الشارح استدلل بان يقال تعلقه بجعل ريك من جهة المعنى
وكل ما هو كذلك غير مناسب وبعض الشارحين منع صفراء مستندا
بانه لو كان ريكاً لكان الآية ريكاً ايضا اذ اللفظ ان اللام في الآية متعلقة
بجعل قوله وانت تعلم آه يعني وانت تعلم ان هذا منع قوي فالجواب

الاني عنه لبس بشيء وتلخيصه لبس في ظاهر الآية ما يتعلق به اللام غير
الجعل فلو كان معنى جعله تعالى لانتفاعنا الارض فراشا ريكاً بمجرد عدم
التصيص على كونها مفروشة لنا لكان ظاهر الآية ريكاً واللازم بط
ومن ههنا ظهر ان مانعه بعض الشارحين هو الركاً كة المعنوية
لا الركاً كة اللفظية المستندة الى قوة العامل من غير نظر الى جانب المعنى
اصلاً هذا وانت خبير بان منع الركاً كة ههنا انما يكون وجبها من المحشى
وبعض الشارحين لو كان وجه الركاً كة ما قدمه المحشى واما اذا كان
ما قدمناه فيتم على بعض الشارحين ايضا ان قياس ما نحن فيه على الآية
مع الفارق اذ لبس الفراش نسبة بين الارض وبيننا حتى يقتضي تعلق
اللام به بدون الجعل بخلاف للرفاقة كما عرفت فالركاً كة من جهة صرفه
عما يقتضيه الى ما لا يقتضيه موجودة فيما نحن فيه دون الآية قوله سيما
اذا كان الفراش آه هذا يدل على ان جعله متعلقاً به اذا كان جامداً متضمناً
للمعنى المصدري كالحديث والبناء اظهر من تعلقه بنفس المصدر ولبس
كذلك لان تعلقه بالخامد بواسطة تضمنه المعنى المصدري فالأظهر عكسه
الا ان يقال لاجل هذا احتاج الى قوله على ما هو المشهور آه لان امتناع تقدم
جعله المصدر مشهور بخلاف امتناع تقدم معمول شبه الفعل او معناه قوله
وهذا القدر آه اي التأييد بمجرد ظاهر الآية كاف في السند اذ كما ان اشتغال
الآية على الركاً كة ظاهراً وباطناً كذلك اشتغال ظاهرها عليها بط تدبر
قوله فالجواب عنه آه اعل هذا المجيب حل كلام بعض الشارحين
على نقض دليل الشارح اعني قوله لانه ريك وكل ما هو ريك غير مراد
باستلزامه خصوص الفساد الذي هو ركاً كة الآية بناء على ان اللام
في الآية متعلقة بجعل فاجاب عنه بان استلزامه ذلك الفساد لو تعين تعلق
اللام في الآية بجعل وهو مما جواز ان يتعلق بالفراش ولا يخفى ان بعض
الشارحين موجه لكلام المعنى وقد اشتهر ان الموجه في قوة المانع
فلا حاجة له الى العدول عن اسلم الطريق فلذا حل المحشى كلامه

على المنع مع السند فيكون جواب ذلك المجيب منع السند وهو خارج عن قانون
 المناظرة قوله مدفوع بآدنى تأمل أى لو قطع النظر عن كونه منع السند
 فهو مدفوع في ذاته اذ الجواز لا ينشأ في التبادر كما نقل عنه يعنى ان تعلقه
 بالفرش احتمال غير ظ وهو لا ينافي ظهور احتمال تعلقه بجعل وهذا
 القدر يتم كلام بعض الشارحين سواء كان منعاً للركاكة او نقضاً لادال
 الش بان يقال لو كان فيما نحن فيه ركاكة لكان في ظاهر الايد ركاكة
 ايضا وهو بطل فعلي هذا يجوز ان يكون هذا الدفع من المحشى مبنياً على
 ان بعض الشارحين مستدل ناقض لدليل الش او معارض له والمجيب
 ان يعود ويقول بطلان وجود الركاكة او القسناد في ظ الايات ثم ولا
 لما احتاج المفسرون الى صرفها عن ظواهرها كما في الاستواء على العرش
 وثله اكثر من ان يحصى فتأمل واعلم ان بعضهم قد وجه الركاكة المعنوية
 ههنا بان الرفافة والخيرية لازمتان لما هيبة التوفيق فلو جعل اللام متعلقة
 بجعل يلزم ان يكون الخيرية اللازمة لما هيبة مجعولة وللأزم بطل اذ كما
 ان الماهيات مجعولة كذلك لوازمها بخلاف ما اذا كانت متعلقة بالرفيق فان
 اللازم مطلق الرفافة والخيرية لا خيرية الرفافة الخصوصية اعنى مرافقتها
 لها فان تلك المرفقة غير لازمة لما هيبة قطعا اقول فيه بحث من وجوه
 الاول انها ليست لازمة للماعية بمعنى اللغوى بدليل قول الش ثم خص
 بالخير الثاني لو سلم ان المراد احد المعاني العرفية فاللازم لما هيبة مطلق
 المقارنة لا الرفافة التي هي دوام المقارنة في الجملة فاذا لم يكن الرفافة لازمة
 فكذا خيرية الرفافة الثالث لو سلم ان الرفافة وخيريتها لازمتان فيجوز
 ان يكونا من لوازم الوجود الخارجى كلزوم الحرارة للنار لان لوازم الماهيات
 من حيث كلاً الوجودين كزوجية الاربعية الا يرى ان تصور التوفيق
 يوجب وجوده في الذهن ولا يستوجب الخيرية وما لم يكن مجعولة هو
 اللازم لكلاً الوجودين لا اللازم الخاص باحدهما فان الحرارة موجودة
 كالسار وكل موجود مستند الى الواجب ابتداء بلا توأيد ولا شرط على

مذهب اهل السنة وان خالفهم الحكماء في الشرط والمعتزلة في التوليد
 والرابع لو سلم ان جميع اللازم غير مجعولة فانما يلزم المحذور لو لم يكن
 المراد خيرية المرافقة لنا وهو م لان تعلقه بجعل لا يوجب امتناع تقدير
 مثله صلة للرفيق كيف وقد عرفت ان المرافقة نسبة بين الرفيقين هما
 التوفيق والموفق ههنا فلا بد منهما لفظاً وتقديراً الخامس لو سلم الكل
 فكلام المص على هذا لا يقتضى ان يكون الخيرية مجعولة بجعل مغاير
 لجعل وجود التوفيق الا يرى ان من نفي المجعولة عن نفس الماهية لا ينكر صحة
 قولنا جعل الله الشمس مشمسا او جسما او جوهر الى غير ذلك من لوازم
 وجوده المطلق من الامور الاعتبارية لا تراعية المتفرعة على اتحاد
 في الخارج اوفى الذهن كما لا ينكر صحة قولنا جعله موجودا كما ان من اثبتها
 لا ينكر صحة كلا هذين القولين بناء على ان جعل الماهية وجعل
 وجودها امتلازمان وان كان احدهما بواسطة الاخر كما حققه الش المحقق
 في حاشية التجريد على ان كلام المص يجوز ان يبنى على مذهب جعل
 الماهيات ولوازمها قوله اعتبار التجوز في النسبة الظان مراده
 من النسبة نسبة الهدى الى النبي عم لكنه انما يتم اذا كان مفعولا ثانيا
 لا رسل بتضمين معنى الجعل او حالا من مفعوله وكل منهما تكلف اما التضمين
 فظ واما الحال فلان وقوع المصدر حالا في مثل هذا الموضع سماعى لقياسى
 كما اشار اليه الرضى ولا يتم اذا كان بدلا من الضمير المنصوب بدلا للكل
 لان بدل الكل ليس بمنسوب الى المبدل منه اقول ويمكن دفعه بان الظ
 انه حال مبنى على مذهب المبرد لانه يستعمل القياس في المصدر الواقع حالا
 اذا كان من انواع ناصبه نحو انا رجلة وسرعة وبطوا كما في الرضى ايضا
 ولا شك ان الهدى من انواع الارسال فتأمل بقى كلام هو ان انحصار
 التجوز في النسبة انما يتم اذا كان الهدى بمعنى الاراءة مع ان الابلغ لاخرى
 بمقام الحمد ان يحمل على معنى الايصال الا ان يقال المستند الى غير الله تعالى
 بمعنى الاراءة ولذا انحصر التجوز في الطرف فيما اذا كان بمعنى هاديا على انه

لا بأس في ادعاء كونه عم عين الايصال قوله والجوز في النسبة المبلغ
اي اشد مباغاة من الجوز في الطرف كما حققه المص في شرح التلخيص
في تعريف الحقيقة والمحار العقلية في قول الشاعر وانما هي اقبال وادبار
وفي كلامه اشارة الى ان مراد الش من المباغاة زيادة المباغاة لاصل
المباغاة لان الجوز في الطرف لا يخلو عن المباغاة ايضا قوله فلم يها
اشاراه اي لاجل ان الجوز في النسبة يبلغ لاهل الاخرى كما يفيد التقدم
وفيه نظر اذا نظرت ان ترجمته لتفسير جعل الهداية على معنى المترتب على
هداية الله تعالى بمعنى الايصال اعني الوصول ايضا لان ادعاء اتحاده عم
مع الوصول ابلغ من ادعاء اتحاده مع الارادة او مع الرؤية المترتبة على الارادة
سواء كانت ارادة النبي عم او ارادة الله تعالى ولا ينبغي جعل الهدى
على معنى الايصال اذ الوصول في الذا كان الجوز في الطرف فقط فليس
الترجيح بمجرد ذلك بل لامر آخر قوله بل جعله بالمعنى المصدري
اظهر وابلغ اما الاظهرية فلان المتبادر من صيغ المصادر معنى التأثير
وان قيل بالاشتراك بين التأثير والارادة اما الابلغية فلان الغرض
من جعله عم عين الهدى زيادة المباغاة في اقصافه بالهدى حتى كانه عم
عينها كما قالوا في زيد عدل وهذا الغرض انما يحصل اذا ادعى اتحاده مع
صفة التي هي الهداية لامع الاثر المترتب على تلك الصفة وايضا التأثير
علة موجبة لجميع اثاره فالاتحاده عم مع التأثير يستلزم جميع الآثار ولا يلزم
من اتحاده بالآثار جميع الآثار لجواز ان يتحد ببعض دون بعض ويمكن
ان يدفع بان الشارح لما جعل الهدى على هداية الله تعالى بمعنى الايصال
لانه ابلغ من معنى الارادة مناسب جعله على الوصول الحاصل بالايصال
للارسال اذ الرسول ليس وصفيا قائما بالمرسل بل امر آخر مفارق عنه
فلو جعل على نفس الايصال الذي هو وصف قائم بذات الله تعالى لم يلزم
لمعنى الارسال بخلاف ما اذا جعل على الوصول الذي هو وصف المسامحة
وايضا قوله نورا عديل الهدى فجعل الهدى على الامر الحاصل فينا

كالنور ليتلايم العديلان وايضا هذا الكلام من المص يلمح الى قوله
تعالى وما ارسلناك الا رحمة والطان يحمل الرحمة على الحاصل بالمصدر
قوله والاول غير مناسب لان اهتدائية عم بالغير لكونه مهديا مرتبة
الاستكمال ومرتبة الاكمال اعلى منها لانها مستلزمة لهما مع شيء آخر
متعد الى الغير قوله فلا يصح جعله عم حقيقة به وفيه ان كونه صفة
للغير لا ينافي جعله عم حقيقة به اذ قد يكون الشيء حقيقة بما ليس
من اوصافه كما قال هذا الغلام حقيق بالسلطان وحده كل حامد حقيق
بالله تعالى والتأويل في امثاله بما يرجع الى الوصف تكلف وايضا المناسب
ان يتعرض بالاهتداء بنفسه مع انه الاظهر المستغنى عن تقدير الجار والمجرور
اعني به وان يقول وانما لم يجعله مبنيا للفاعل لان المراد به ح اما كونه
مهديا بنفسه او بالغير او كون الغير مهديا به والاول والثاني غير مناسبين
لانهم مرتبان الاستكمال مع ان القول بالاهتداء بنفسه قول باستقلال العقل
وهو مذهب الاعتزال والثالث صفة الغير بخلاف ما اذا جعل على المبنى
المفعول اذ المراد كونه عم مهدي به وهو صفة الاكمال قوله نعم
او في الكلام اي كلام المص على ذلك التحقيق لكان لذلك الحمل وجه
لكن ذلك البناء ممتنع لانه بناء على ما يرتضيه المص ففيه تعيين لمنشأ
غالب الشارح بانه انما وقع فيه بالتزامه اتباع الحق دون المشهور مع ان
اتباع الحق في ان مراد المص ان يبنى كلامه على مذهبه ضرورة ان الشخص
لا يبنى كلامه على خلاف مراده قوله لكان اظهر لم يقل لكان
صحبا مع انه الملايم لقوله فلا يصح آه للاشارة الى صحة المبنى للفاعل ايضا
اذا جعل على كون الغير مهديا به بان يؤل بالمبنى المفعول كما اول المحققون
بمثل ذلك في تعريف الدلالة وانما قال بحسب المعنى لان اللفظ بحسب اللفظ
ان يحمل على المبنى للفاعل بمعنى اهتدائه عليه بنفسه فتأمل قوله يمكن
توجيه ذلك اي توجيه عدم اياقة تعلقه بيليق ولا يخفى ان اللفظ ان يقول
لان المناسب لمقام المدح آه واعلمه قصد التنبيه على ان ظاهره فاسد

يحتاج الى التوجيه وذلك لانه جوز فيما قيل كون الاهداء مبنيا للمفعول
فلا بأس ههنا ايضا في ان يقال الكون مقتدى به يليق به فدفعه بان البأس
فيه من جهة انه لا يفيد المعنى المناسب لمقام المدح وهو حصر الكون
مقتدى به فيه عم لان جهة انه اذا تعلق بليق فان حل الاقتداء
على المبنى للفاعل بمعنى اقتداءه عم بغيره فلا يناسب مقام المدح لانه
مرتبة الاستكمال او بمعنى اقتداء الغير به فيكون صفة الغير فلا يصح ان يليق به
عم وان حل على المبنى للمفعول فيحتاج الى تقدير الصلة الاخرى بخلاف
ما اذا تعلق بالاقتداء فانما يختار ان الاقتداء مبنى للفاعل بمعنى اقتداء
الغير به ولا محذور اذا المعنى الاقتداء به لا بغيره يليق بنا والحاصل ان اللائق
تعلقه بالاقتداء لا يليق لان تعلقه بالاقتداء يفيد الحصر المناسب الذي
هو حصر الاقتداء ولا يفيد تعلقه بليق فعارضة بان ههنا حصر آخر
مناسبا للمقام وهو حصر اللياقة ويفيد تعلقه بليق لا بالاقتداء فتعلقه
بليق لايق ايضا وهذه المعارضة هي ما اشار اليه بقوله وفيه انه آه وقوله
لا يقال آه اشارة الى الجواب بانقال لمعلل الى دليل آخر بان ذلك الحصر
الاخر يفيد التركيب بوجه آخر فعلى تقدير تعلقه بالاقتداء في الكلام
حصر ان لا على تقدير تعلقه بليق فلا يكون لايقا والازم ترجيح لنا كيد
على التأسيس فعارضة ايضا بقوله لانا نقول اما بان الحصر الاول ايضا
يفيد التركيب بوجه آخر فعلى تقدير كل من التعلقين في الكلام ثلاثة احصر
فلا يكون احدهما لايقا دون الآخر قوله يستفاد حصر لياقة الاقتداء
اذا المعنى ح الكون مقتدى به يليق به لا بغيره وهو بعينه الحصر لياقة فيه
عم وانما حملنا الاقتداء ههنا على المصدر المبنى للمفعول لان الانسب
ان يكون هذه المعارضة على وفق ما يرتضيه الشارح ولك ان تحمله
على المعنى للفاعل ثم ان المراد من الاقتداء الذي انحصر لياقة فيه مطلق
الاقتداء المتعلق بشخص لا الاقتداء المتعلق بالنبي عم بخصوصه
فان انحصار لياقته بدعي فيلغو الحصر وهذا كما قالوا في قولهم من خواص

الاسم الاسناد اليه من ان المراد كون شيء ما مسندا اليه لا كون الاسم مسندا
اليه اذ الفائدة في بيان اختصاصه هذا ونحن نقول حصر لياقة الاقتداء
في النبي عم غير لايق سواء حل الاقتداء على المبنى للمفعول او على المبنى
للفاعل اذ يليق الاقتداء بالله تعالى ايضا وبالصحاب كما قال عم اصحابي
كالجور بآبهم اقتديتم اهتديتم اللهم الا ان يكون الحصر اضافيا بالنسبة
الى رؤساء الاديان المنسوخة والاديان الباطلة قوله بخلاف ما اذا كان
متعلقا بالاقتداء اذا المعنى ح الاقتداء به لا بغيره يليق قوله بمعونة المقام
انما يفيد لان تقديم المسند اليه فيما لم يلى حرف النفي قد يكون للنقوى
وقد يكون للتخصيص وانما يميز احدهما عن الآخر بمعونة المقام وانما
قال على ما هو المختار آه للإشارة الى ان افادة هذا التقديم الحصر مبنى
على مذهب عبد القاهر وهو المختار عند المحققين واما على مذهب السكاكي
فانما يفيد التقديم الحصر اذا كان المسند اليه مضرا او مظهرا منكرا
لا اذا كان مظهرا معرفا كما ههنا قوله وهذا الحصر يتضمن آه
اي الحصر المستفاد من التقديم يتضمن الحصر المستفاد من تعلقه بليق
فلو كان متعلقا بليق يلزم ترجيحنا كيد على التأسيس وهو غير لايق
وبين التضمن انه كلما كان اللياقة منحصرة في الاقتداء به عم كما يفيد
التقديم يلزم انحصار لياقة الاقتداء فيه عم كما يفيد التعلق المذكور
اذ لو لم ينحصر لياقة لاقتداء فيه عم لوجد اللياقة في الاقتداء بغيره عم
فلزم ان لا ينحصر اللياقة في الاقتداء به عم وقد فرض انحصارها فيه
عم وهو اجتماع التقيضين ثم لا يخفى ان نفس الحصر المستفاد من التقديم
والحصر المستفاد من التعريف كما أتى بعدهما مناسبان لمقام المدح
في نفسيهما من غير اعتبارهما تضمنهما الحصر الآخر المناسب لكنه انما
اعتبر تضمنهما لاقتضاء الجواب والسؤال اياه كما لا يخفى قوله تعريف
المسند اليه ايضا آه سواء حل اللام على الاستغراق او على الجنس
اما على تقدير حله على الاستغراق فيدل الكلام على ان اقتداء بليق به

فلا يوجد هناك اقتداء يليق بغيره والابطال الكلية القائلة بان كل اقتداء يليق به عم فيلزم انحصار الاقتداء في صفة اللياقة به عم بحيث لا يتجاوزها الى صفة اللياقة بغيره عم واما على تقدير حمله على الجنس فيدل الكلام على ذلك ان انحصار ايضا لا دعاء اتحاد جنس الاقتداء بجنس اللابيق به عم كما اوضحه الشريف في حاشية المطول وانما قال على ما تقرر عنه على المعاني لما اشار اليه في حاشية الاداب في بحث الحمد من البحث على تلك الدلالة اما على تقدير الاستغراق فلانه انما يلزم بطلان الكلية لولم يجوز ان يكون هناك اقتداء واحد يليق بشخصين واما على تقدير الجنس فلان غاية دلالة الكلام ح كون جنس الاقتداء لا يثابه عم ولا يلزم منه كون كل فرد من الاقتداء لا يثاقا فالكلام على تقديرين لا يدل على ذلك الحصر في التحقيق لكن اهل البيان قصدوا الحصر باثباتها بناء على ان الحصر من قبيل النكات ولا يلزمها اللزوم الكلي بل يكفيها اللزوم في الجملة المعبر عند علماء العربية وهذا القدر كاف ههنا قوله وهذا الحصر يتضمن آه اي الحصر المستفاد من تعريف المسند اليه يتضمن الحصر المستفاد من تعلقه بالاقتداء فلان تأسيس في شيء من الاحتمالين واعل مراده تضمنه آياه في حكم اللياقة بمعنى انه كلما انحصر الاقتداء في صفة اللياقة كما يفيد التعريف على تقدير تعلقه يليق يلزم ان ينحصر الاقتداء اللائق فيه عم كما يفيد تعلقه بالاقتداء فلا بد عليه ان الحصر المستفاد من تعلقه بالاقتداء حصر تصويري لكونه جزءا من الموضوع اذا المعنى في الاقتداء المقصور على ذلك النور هو يليق والحصر المستفاد من التعريف حصر تصديقي وهو ظ ولا معنى لاستلزام مفهوم التصديقي المفهوم التصوري وحاصل الاندفاع انه وان كان مفهوما تصويريا في الظاهر لكنه مفهوم تصديقي في الباطن اذ المال ان اللائق هو الاقتداء به فقط لا الاقتداء به وبغيره معا ولا الاقتداء بغيره فقط ومن البين ان هذا المال يتضمن الحصر المستفاد من التعريف ويستلزمه

بان يقال كلما انحصر الاقتداء في صفة اللياقة به يلزم ان ينحصر الاقتداء اللابيق في الاقتداء به فقط اذ لو تجاوز الى الاقتداء بغيره لبطال انحصار الاقتداء في صفة اللياقة به وهو خلاف المفروض ولتأمل ان يقول الحصر المستفاد من تعلقه بالاقتداء اي من تقديم مفعول الاقتداء عليه كما يتضمنه الحصر المستفاد من التعريف يتضمن الحصر المستفاد من تعلقه بيباق اي من تقديم مفعوله عليه وابس احدهما اولى بالتضمن من الاخر فلا حاجة في هذا السؤال الى الرجوع الى الحصر المستفاد من التعريف الا ان يقال مثل ذلك جاز في الجواب المذكور بقوله لا يقال آه ضرورة ان حصر الاقتداء فيه عم في حكم اللياقة يتضمن حصر لياقة الاقتداء فيه عم فلما كان الجواب المذكور بقوله لا يقال باثبات التضمن الاخر غير الحصر المستفاد من تعلقه بالاقتداء لم يتم رد ذلك الا باثبات التضمن الاخر غير تعلقه يليق فكما لم يتعرض باحدهما المحجب لم يتعرض باحدهما السائل فتأمل فيه جدا فتدبره وبالجملة يستفاد على التقديرين ثلاثة انحصر اي صريحها اما على تقدير تعلقه بالاقتداء فاحدهما هو المستفاد من تعلقه بالاقتداء وهو حصر الاقتداء فيه عم وهو قصر الموصوف على الصفة فان المعنى ان اقتداء ثباته فقط لا بغيره فقط ولا بهما جميعا يليق بنا وحاصله ان جعل اقتداء ثباتا مقصورا على صفة التعليق به يليق بنا وثباتهما المستفاد من تقديم المسند المسند اليه وهو حصر وصف اللياقة في الاقتداء به بمعنى انها لا يتجاوز الى الاقتداء بغيره فقط ولا الى الاقتداء بهما ولا الى عدم الاقتداء باحدهما لا حصر اضافيا لاحققيا ضرورة وقوع سائر الاشياء التاليفات ثباتها المستفاد من تعريف المسند اليه وهو حصر الاقتداء به في وصف اللياقة بمعنى انه لا يتجاوز الى وصف عدم اللياقة في وقت من الاوقات واما على تقدير تعلقه يليق فاحدهما المستفاد من تعلقه يليق وهو حصر لياقة الاقتداء فيه عم قصر الموصوف على الصفة اذا المعنى لا يليق

الاقتداء الالية عم فيكون من قصر لياقة الاقتداء على صفة التعلق به
عم بحيث لا يتجاوز الى صفة التعليق بغيره من الذين لا يليق الاقتداء بهم
على ان يكون قصرا اضافيا بالنسبة اليهم فلا ينافي لياقة الاقتداء بالله
تعالى وبالاصحاب ايضا وثانيها المستفاد من تقديم المسند اليه وهو
حصر وصف اللياقة به عم في الاقتداء الموصوف بها بحيث لا يتجاوز ذلك
فالوصف الى عدم الاقتداء في وقت من الاوقات فهو حصر اضافي ايضا
لوجود سائر الاشياء اللايقة به عم كالرسالة وللشفاعة الكبرى وغيرهما وثالثها
حصر الاقتداء في صفة اللياقة به عم بحيث لا يتجاوز الى صفة عدم
اللياقة به في وقت من الاوقات انكثت بعد ارساله عم وتلخيص الكلام
ان الكلام على التقديرين مشتمل على ثلاثة احصر بعضها مؤكدا للبعض
الاخر فهو على التقديرين لا يخفى عن التأكيد فلا يكون احدهما اولي
من الاخرين من هذه الجهة قوله على وجه انما قيد به لان التقدير
ههنا انما يحصل على احد الجوابين اعني الاتباع في الظروف واما على
تقدير التأخير فلا تقديم ولا حصر هذا خلاصة ما نقل عنه ههنا وفيه
بحث لا ان التقديم الصوري كاف في افادة التخصيص كما ذكره صاحب
الكشاف التلخيص في قوله تعالى قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربى
من ان انتم فاعل الفعل المحذوف بشهادة لومع ذلك فالتقديم الصوري
على تملكون يدل على تخصيصه قوله فالاولى او لم يقل فالصواب
لما في دلالة التعريف على الحصر من الخفاء في التحقيق كما اشار اليه
في حاشية الاداب كما قدمنا ولما كان في ضمن الحصر المستفاد من التعريف
الحصر لاقتداء فيه عم من الخفاء كما اشار اليه بخلاف دلالة التقديم على
الحصر وتضمن ذلك الحصر حصر لياقة الاقتداء فانها ظاهرة ان
وهذا القدر كاف في الترجيح ولانه يمكن تميم الوجه الاول وترجيحه
بالقرب والتبادر للذين يذكرهما بعد الا انه على هذا يكون الوجه
في الحقيقة هو القرب والتبادر لا الحصر المؤيد بهما فالاولى ان يجعل

وجهين لترجيح تعلقه بالاقتداء من اول الامر من غير ان يجد لوجهين
لترجيح الحصر الاول على الثاني وان امكن ذلك ايضا وقد يقال انما قال
الاول دون الصواب لما ذكره في الحاشية حيث قال ويان اللياقة
لا توجب الاقتداء بالفعل بخلاف الاقتداء بالفعل والاتصاف بالصفة
اولى من الاتصاف بلياقته وهذا القدر كاف في ترجيح ان انتهى ويستعرف
ما فيه قوله بالقرينة قبل ويعارضه كون الفعل عاملا قويا واقول
ويعارض معارضة ما ذكره في الحاشية من وجوه الترجيح ما نقلنا عنه
انما من ان تعلقه يليق لا يوجب الاقتداء بالفعل وانما واجب لياقته بخلاف
تعلقه بالاقتداء ويعارضه ايضا ما ذكره بعد من ان تعلقه يليق بوجه
كونه عم مقتديا بالغير بناء على التبادر وهو غير مناسب لمقام المدح
واقول لكن يتوجه على هذه الحاشية ان تعلقه بالاقتداء ايضا لا يوجب
الاقتداء بالفعل لان ما يدل عليه ذلك التعلق هو الحصر الملقوظ
في جانب المحكوم عليه باللياقة فلا يوجب الالياقة مع حصر الاقتداء عليه
عم كما لا يخفى قوله فلا يصار اليه اى فلا يرجع اليه من غير ضرورة
يعنى ان في الفقرة الاولى ضرورة في جعل الاهتداء على المعنى المبني للمفعول
وليس هنا ضرورة في جعل الاقتداء على خلاف المعنى اظ اعني على
المبنى للمفعول لان تعلقه بالاقتداء القريب بدفع الضرورة ههنا بناء
على ان تعلقه بالاقتداء المبني للفاعل يدل على ان فاعل الاقتداء المذكور
غير النبي عم اذ لا معنى لاقتداء الشخص بنفسه بخلاف الاهتداء في الفقرة
الاولى اذ ليس هناك ما يدل على ان فاعل الاهتداء غير النبي عم فعلى المعنى
المتبادر يلزم اهتداء النبي عم بالغير وهو غير مناسب لمقام المدح فلا بد
ان يحمل على المبني للمفعول بتقدير الجار والمجرور ولا يخفى ان ذلك التقدير
خلاف الظ ولذا قال لكنه خلاف الظ قوله لكنه فيه ما عرفت
اشارة الى منع قوله ومن البين انه لا يليق به يعنى انما لا يليق به لو وجب
جعل المبني للفاعل على معنى كونه عم معتديا بالغير وذلك غير واجب لجواز

ان يحمل على معنى كون الغير مقتديا به عم بناء على ما ذكره المص في تعريف
الدلالة كما سبق وانت قد عرفت انه لا حاجة الى هذا البناء اذ اللابيق بالشئ
لا يجب ان يكون وصفه قوله لا يقال يمكن توجيه ذلك آه توجيه اخر
لقوله ولا يليق تعلقه بيليق بدل التوجيهين السابقين المردودين باظهار ما زعم
لفظي في الظ ولبس ذلك المانع في تعلقه بالاقتداء والجواب الاتي معارضته
بأبنا ذلك المانع فيه ايضا فلا ترجيح من هذه الجهة ايضا وقد اسلفنا
جهة الترجيح فتذكر قوله فلا يصح تقديمه عليه لما تقرر في علم
الحكم من انه اذا كان الخبر فعلا لمبتدأ وجب تأخير عنه لئلا يلتبس بالفاعل
قوله فلا يصح آه اقول ان كان قولهم المفعول لا يقع الاحيث يصح
وقوع العامل فيه مشتملا على استثناء مفعول الظرف فلا يكون تعلق
ذلك الظرف بعامله تأويلا والافصح حصر التأويل في التقدير اذ لا يجوز
الاتساع في الظرف ح الا ان يقال لا يكون مشتملا عند الجمهور ومشملا
عند البعض وفيه نظر اذا كان كذلك لما وقع مثله في القرآن لاستلزامه
اشتمال القرآن على ضعف التركيب المخل للبلاغة مع ان وقوعه كثيرا قال
تعالى ومما رزقناهم يتفقون وبالاخرتهم يوقنون وامثالهما فالحق
ان ذلك القول مشتملا على استثناء الظرف عند الجمهور فلا تأويل قوله
ان هذه القرينة آه اي الفقرة المقارنة للفقرة الاولى ابلغ اي اشد مبالغة
في مدح النبي عم من الفقرة التي قبلها قوله لان النور اقوى من الهدى
لان النور المقتدى به في الطريق سبب رؤية الطريق من مبدئه الى منتهاه
المط ورؤية الاعداء ولسائر الموانع في الطريق ولسهولة السير بخلاف
الهدى والارشاد فانه انما يكون سبب رؤية اول الطريق لا غير لكن هذا
اذا كان الهدى بمعنى الارادة كما هو الظ من سوق كلامه واما اذا كان
بمعنى الاتصال ففيه نظر الا ان يقال ارادة الهدى مطلقا مشروطة
بالنور بدون العكس وقد يقال النور كيفية حاصلة في نفسها وليست
من الاعراض النسبية والهدى لكونها من مقولة الفعل عرض نسبي

يتوقف وجوده على وجود المنسبين وغير المتوقف عليهما اقوى من المتوقف
قوله والحصر المتعدد اكد من الحصر الواحد هذا مبني على ان تقديم
المسند اليه على شبه الفعل اعني الحقيقي لا يعيد التخصيص كما هو المستفاد
من كلام الشيخ عبد القاهر ولسم انه يفيد ايضا كما ذهب اليه السكاكي
في قوله تعالى وما انت علينا بعز يزفي الفقرة الثانية سلوك الى طريق
الترقي بناء ان فيها ثلثة احصر وفي الاولى حصر ان فالاولى ان يقول
والحصر الاكثر اكد من الاقل ليعم المذهبين قوله وهو الحصر
الحقيقي في الظرف المتقدم على ان يكون من قصر الموصوف على الصفة
اما بقصر الذات الحقيقي على صفة الاهتداء بالمعنى المفعول او بقصر
الباقية على صفة التعلق بالاهتداء بحيث لا يتجاوز الى صفة التعلق بعدم
الاهتداء قوله الى طريق الترفي من وجهين احدهما من جهة
قوة النور وثانيهما من جهة تعدد الحصر قوله وبمحتمل الاستفراء
اي كون الظرف مستقرا على انه خبر مبتدأ محذوف اي هذا الحكم
بالتحقيق وحاصله محقق لا ريب فيه ثم انه ترك مثله في قوله بالتصديق
لان السعادة في مناهج الصدق عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبي عم
من ربه وذلك متيسر لكل مؤمن فلم يكن تلك السعادة مظنة انكار
بخلاف الصعود والبلوغ الى اقصى الحق الذي هو الحق اليقين فان حصوله
امر مستبعد ربما ينكر فاحتاج الى تأكيد وفيه بحث لان حل السعادة
الواقعة في مدح الاك على الايمان المشترك بين الكل غير مناسب بل
المناسب حملها على الوصف المختص بهم بحمل اضافة المناهج الى الصدق
على الاستفراق ليدل على سعادتهم في كل دليل عقلي وتقلي والسعادة
بهذا المعنى تستلزم الصعود الى الحق اليقين اللهم الا ان يقال في الصعود
الى المعارج ما يدل على الترفي ولذا تعرض في الفقرة الثانية الى البلوغ
الى اقصى الحق ولبس مثله في الفقرة الاولى فكانت الثانية مظنة الانكار
دون الاولى وايضا قولنا هذا الحكم مصدق به غير شايع في مقام التوكيد

مخلاف قولنا هذا محقق لا ريب فيه ولعل هذا امر الشئ بالتسليم ولك
 ان نقول المبتدأ المحذوف هذان الحكمان بل هذه الاحكام الشاملة لهما
 والحكم بالحقيق ويلىق بقى ههنا كلام هو ان المراد من المناهج عبارة
 عن الطرق الموصلة الى الاحكام الصادقة من اسباب العلم وهي العقل
 والحواس والخبر الصادق والادلة العقلية والنقلية ومن المعارج وسائل
 الترقى الى الحق البقن من الرياضات الموجبة للكشافات ودقائق الادلة
 ففي الفقرتين راعة الاستهلال وفي الفقرة الثانية سلوك الى طريق الترقى ايضا
 قوله لكان الباء صلة للتبليس اعلم ان جميع حروف الجر مشتركة في الدلالة
 على افضاء معنى الفعل وايصاله الى مجرورها فان تمحض لذلك الافضاء
 من غير دلالة على خصوصية زائدة كالابتداء والظرفية والاستعلاء فذلك
 الحرف يسمى صلة عندهم وان دل على خصوصية زائدة فهو مسمى باسم
 تلك الخصوصية كباء الاتصال وباء المصاحبة والاستعانة الى غير ذلك كما
 ذكره بعض الافاضل ههنا وباء الملازمة هي باء المصاحبة وهي ما يدل على
 مصاحبة احد المعملين بالآخر الذي هو المجرور مطلقا سواء كانت تلك
 المصاحبة في معنى العامل وان لم يكن في زمانه كما في قولهم خرج زيد بعشرة
 اذا خرج هو قبل الظهير وعشيرة بعد العصر مثلا او كانت في زمان العامل
 وان لم يكن في نفس العامل كما في باء البسطة المتعلقة بالافعال الخاصة نحو اقرأ
 او كل اسم الله فان الاسم لا يكون قارنا او كلالا لكن يكون مصاحبا للمتكلم
 في زمان القسرة والاكل وباء الاتصال هو القسم الثاني اعني ما يدل على
 التصاقهما في زمان العامل سواء اشتركا في نفس العامل كما في قولك اشتريت
 الفرس بسرجه اذا اشتريت بهما بصفة واحدة او لم يشتركا كما في قولهم مررت
 بزيد فان زيدا ليس بماركالمكلم لكنهما متلاصقان في وقت المرور ولذا قالوا
 ان باء المصاحبة اعم مطلقا من بقاء الاتصال اذا قرر هذا فنقول مراد المحشى
 ان الباء ههنا او كانت متعلقة بالتبليس لكانت متمحضة في الدلالة على افضاء
 معنى التبليس الى مجرورها الذي هو التحقيق فيكون صلة لا للملازمة اذ لو كان

للملازمة احداث على ان الحكم مصاحب للتحقيق في معنى التبليس او زمانه
 وذلك مما لا يحصل فيه بل المعنى ههنا انه مصاحب له وقت حصولهما
 في الواقع فكما ان الباء في قولهم كبرت يا قلم للاستعانة في قولهم استعنت بالقلم
 في الكتابة صلة لا للاستعانة في الاستعانة بل في الكتابة كذلك الباء ههنا
 للملازمة ان كانت متعلقة بالحاصل المقدر وصلة ان كانت متعلقة بنفس
 التبليس وبهذا ظهر قساد ما توهمه بعض القاصرين ان كونها صلة
 للتبليس لا ينافي كونها للملازمة بل يحققه اذ لا معنى بها الا ما كان صلة له
 واما لقابه انتهى نعم للصلة عندهم اطلاق آخر وهي حرف الجر الذي
 استعمل اهل اللسان الفعل اوشبهه بهما والصلة بهذا المعنى لا ينافي الدلالة
 على خصوصية زائدة على معنى الافضاء كالكلمة على في قولهم ابني الشئ على
 كذا فانها مع كونها صلة للابتداء لا تخ عن الدلالة على معنى الاستعلاء
 لكن مراد المحشى من الصلة ههنا هو المعنى الاول فلنأمل ان يقول سلمنا ان
 لا يحصل لامعنى تبليس احدهما بالآخر في وصف التبليس او في زمانه لكنه
 لا يقتضي ان يكون الباء المتعلقة بالتبليس متمحضة في معنى الافضاء بل حواز
 ان يحتمل على الاتصال بناء على ان عطاف التبليس في العامل او في زمانه اعم
 من ان يكون بطريق التصاقهما في زمان العامل كما عرفت فلم لا يجوز ان
 يحتمل الباء في قولنا تبست زيد في السفر وفي قولهم استعنت في الكتابة بالقلم
 على الاتصال كيف ومطلق التبليس والتعلق بخصوصه الباء ح بالتبليس
 بطريق التصاق في زمان العامل وفيه من المعنى المحصل ما لا يخفى فالوجود
 ههنا ان يقول له كانت متعلقة بانه لم تكن الملازمة بل المعنى الآخر قال
 السارح ساره الى الحاضر في الذهن لانها اما اشارة الى الحاضر في الخارج
 واما اشارة الى الحاضر في الذهن بناء على ان اسم الاشارة موضوع للاشارة
 الحاضر والاول بط لانه اما اشارة الى الفاظ المرنية اولى معانيها اولى
 مجموعها ولاشئ من هذه الاشياء الثلاثة بحاضر في الخارج فتعين الثاني
 لا يقل ان كان التردد الاول بالنسبة الى معناه الحقيقي فلا احتمال لكونه اشارة

الى الحاضر في الذهن لانه ليس بموضوع للاشارة الى الحاضر في الذهن
ولا لكونه اشارة الى الحاضر في الخارج لانه ليس بموضوع للاشارة الى الحاضر
في الخارج بل الى الحاضر المحسوس بحس البصر كما بينه الشريف في حاشية
الرضي وان كان بالنسبة الى معناه في الجملة ولو معنى مجازي فذلك التزديد
لجواز ان يكون اشارة الى الموجود الغير الحاضر بانه على ان الموجود اعم
من الحاضر لانا نقول نختار الثاني ونقول يستحيل الاشارة الى شيء بدون
الالتفات اليه فكل ما يشار اليه باسم الاشارة فهو حاضر في الذهن واوجه
كلني فاول التزديد اما اشارة الى الحاضر في الذهن والخارج جميعا اولى
الحاضر في الذهن فقط فان قلت لان ان الالفاظ ليست بحاضرة في الخارج
كيف وهي حاضرة في السمع وكل حاضر في السمع حاضر في الخارج قلت
المراد هو الحاضر وقت الاشارة بهذا والالفاظ ليست مبصرة ح اركان
الاشارة بعد التأليف او غير موجودة بعد ان كان قبله على ان المراد من نفي
الحضور الخارجي نفي الاحساس بالبصر كما سيجي تحقيقه والالفاظ ليست
بمبصرة وان حضرت في الخارج ولا يقال على هذا لا يكون التزديد الاول
حاضر لجواز الاشارة الى الحاضر في السمع بان تلفظ بها احد ويشير اليها
المص حين التلفظ وهي ليست اشارة الى الحاضر في البصر او في الذهن
لانا نقول ذلك خلاف العادة ولو سلم فالمراد بالحاضر في الذهن ما عدا
المبصر لما عرفت من ان كل ما يشار اليه مبصر قوله يعني ان اسم الاشارة آء
دفع لما يكاد ينجم على الش من ان الاله ههنا بيان المقى باسم الاشارة ونعنيته
من بين الاحتمالات واما التعرض بانه حاضر في الذهن لاني الخارج فليس
فيه كثير فائدة فدفع بان التعرض بذلك ليس لاجل ذاته بل ليتفرع عليه
فائدة جلية هي بيان ان اسم الاشارة ليس بمستعمل ههنا بطريق الحقيقة
بل بطريق التجوز لاحدى النكات الالية فراد الش من الحاضر في الخارج
هو الحاضر في حاسة البصر من ذكر العمام واردة الخاص ولذا صدر
بكلمة يعني الدالة على نوع التمثل وكذا مراد القائل المذكور في الشرح

من اثبات الحضور الخارجي على بعض التقادير اثبات الحضور في حاسة
البصر اذ لا يكفي مطلق الحضور الخارجي في حقيقة اسم الاشارة
كما عرفت ونحن نقول لاحاجة الى تخصيص الحاضر في الخارج حين
الاشارة بالمبصر في كلام الش وان احتج اليه في كلام القائل لان
الحاضر في الخارج لما كان اعم من المبصر ونفي الاعم مستلزم لنفي
الاخص كان نفي كون المشار اليه ههنا حاضرا في الخارج كافيا في اثبات
ان اسم الاشارة ليس بحقيقة ههنا بل مجازي لان يقال خصه في كلام
الشارح ايضا بقريئة ان ما أتى منه من قوله لا حضور لهذا الكلي
في الخارج انما يستقيم على تقدير ذلك التخصيص كما يشير اليه ويمكن
ان يقال انما خصه بقريئة قوله اذ لا حضور للالفاظ اذ الالفاظ
سالبة ضرورية بناء على ان مطلقات العلوم ضروريات وقد عرفت
امكان حضور الالفاظ في الخارج حين الاشارة وان كان على خلاف
العادة فلا يصح تلك السالبة الا اذا حلت على نفي الحضور في حاسة
البصر فليأمل قوله ففيها على ظهوره اي ظهور دلالة على معناه
ان كان عبارة عن الالفاظ المرتبة اذ لا معنى للتنبيه على ظهور ذوات
الالفاظ اللهم الا ان يحمل على الالفاظ لما نوسة وكذا المراد بظهور الدلالة
عليه ان كان عبارة عن المعاني اذ لا معنى لمدح التصنيف بظهور ذوات
المعاني وانما يمدح بظهور استقاداتها من الالفاظ المرتبة بناء على ان ذلك
الظهور هو المقدور لا ظهور ذواتها والاولى انه للتنبيه على امتياز المشار
اليه من بين الرسائل لاختصاصه بمزيد شرف من غاية تنقيح الفاضل
ومعانيه على ان يكون الاشارة للعظيم ويمكن حل كلام المحشي عليه
قوله او اشارة الى خطانة السامع بان المعقولات عده بمنزلة المحسوسات
والفائدة في هذه الاشارة هي التنشيط ولذا عطف عليها عطف لازم
على الملزوم وكذا عطف الترتيب والاولى ان يقول سيما الولد الاعز
قوله هذه الاحتمالات سبعة احدها ان يكون الكتاب من اوله الى آخره

عبارة عن الالفاظ وثانيها ان يكون عبارة عن معانيها وثالثها ان يكون
عبارة عن النفوس الدال عليها ورابعها ان يكون مجموع الالفاظ ومعانيها
وخامسها ان يكون مجموع المعاني والنفوس وسادسها ان يكون مجموع
الالفاظ والنفوس وسابعها ان يكون مجموع الثلاثة واما احتمال ان يكون
الى نصفه اولى ثلثة الفاظ والباقي معاني او نفوس فليس بعد جدا
قوله وانت تعلم اه اما اعتراض على الشارح بان الاقتصار على هذه
السبعة قصور ههنا لانه محاذ على سائر الاحتمالات ايضا واما توجده لادله
بانه انما اعرض عن سائر الاحتمالات بالمقايضة لان حكمها حكم المذكور
واما ما اوردوا عليه ههنا من ان جعل الادراكات والملكات نفس الكتب
او من اجزائه الا يشهد بصحة العقل والقل وان صح جعلها نفس العلم
او من اجزائه وفرق بين العلم والكتاب فمدفوع بانه انما يرد لو كان قول
المص نصا في التسمية وليس كذلك بل الظاهر توصيف المشار اليه
بغاية التهذيب لا تسمية بها كما اشار اليه الشارح المحقق فاذا كان المراد
توصيفه فيجوز ان يشار بها الى الادراكات والملكات ويصح الحمل باحد
التأويلات المشهورة في امثاله كما احتج الى احدهما في بعض
الاحتمالات السبعة المذكورة فان اسفوس ليست بكلام حقيقة فضلا
عن كونها كلاما مهذبا غاية التهذيب فلا بد من تقدير المضاف اى هذه
النفوس دوال الكلام المهذب فيجوز ان يقال ايضا هذه الادراكات
والملكات مسببات الكلام المهذب في هذا الكتاب فيكون مدحا لضعفه
بانه يكون سببا لامثال هذه الادراكات او الملكات المماثلة من بين سائر
الادراكات او الملكات وهذا نظير ما ذكره المص في شرح التلخيص
حيث حمل العلمين في قوله الفن الاول علم المعاني الفن الثاني علم البيان
على الملكة او الادراكات مع ان اثنين المذكورين هناك من اجزاء كتاب
التلخيص كما عرح به ايضا نعم لا يجري احتمال الادراكات والملكات
في مثل قولهم سميت بكذا ضرورة انها لا يكونان كتابا ولا من اجزائه

كما ان احتمال النفوس والالفاظ لا يكونان نفس العلم ومن اجزائه فيبين العلم
والكتاب عموم من وجه اذ يطلقان معا على المسائل والمعاني ويطلق
العلم على الادراكات والملكات دون الكتاب ويطلق الكتاب
على الالفاظ والنفوس دون العلم قوله لكن جميعها معقول صرف
هذا مبني على ما سيحققه الشارح من انه اشارة الى احد الكليات الطبيعية
الغير المحسوسة والافا احتمال النفوس وحدها او مع شيء آخر ليس
بمعقول صرف كما لا يخفى ثم ان هذا القول امان تامة الاعتراض فالمناسب
ح ترك اداة الاستدراك واما جواب عن الاعتراض على وجه ما شرنا
اليه قوله وفي ترجيح احتمال الالفاظ ايضا بحيث آه كلمة ايضا تدل على ان
في الاول بحث ايضا وانت تعلم ان الاول اعتراض على الشارح وهذا على
الشريف فلا يحسن كلمة ايضا الا ان يقال الظ ان الشارح تبع الشريف
في ذلك حيث قدم احتمال الالفاظ فكل من البحثين على الشارح واعل البحث
انهم رجحوا الالفاظ بمثل قولهم قرأت الكافية وبعارضه قولهم علمت
الكافية وكتبها واحتمال التجوز مشترك واقول بحدته مدفوع بان كتاب الله
تعالى عبارة عن الالفاظ وحدها حيث جاز الصلوة بتلفظها وان لم ينظر
القارى الى نقوشها ولم يعلم معانيها ولا يكفي مجرد النظر الى نقوشها ولا مجرد
التأمل في معانيها ولا مجموع النظر والتأمل والظان سائر الكتب كذلك لا يقال
انما يتم هذا الاستدلال لو كان هنا دليل على ان الصلوة لا تجوز الا بكتاب الله
تعالى وهو اول البحث لاننا نقول الدليل على ذلك قوله تعالى فاقرأوا
ما نيسر من القرآن وكون القرآن عبارة عن كتاب الله تعالى مما اجمع
عليه ائمة التفسير والاصول قال الشارح رحمه الله تعالى ولا يخفى
انه لا يناسب آه الواو المحال اى لا يستقيم الا على احتمال النفوس والحال
ان ذلك الاحتمال لا يناسب هذا المقام لتحقيق الاخبار عنه بغاية تهذيب
الكلام فيه اذ النفوس ليست بكلام حقيقة بخلاف الالفاظ وهو ظ
وبخلاف المعاني لانها كلام نفسي عند جمهور الاشاعرة ومنهم المص

وان كان الكلام النفسي عند تحقيق الش هو الالفاظ المرتبة في علم المتكلم كما ذكره في شرح العقائد المضدية ولاجل ان الالفاظ او المعاني كلام حقيقة لم يحجج الى التجوز فيها واحتاج اليه في احتمال النقوش حيث قال الا ان يحمل الكلام ح على المجاز تسمية المعبر به اي اطلاقا على النقوش التي عبر بها المص بقوله هذه النقوش باسم المعبر عنه اي بالكلام الذي هو اسم الالفاظ او المعاني التي هي المعبر عنها بذلك القول حيث ذكر هذه النقوش وازادها مدلولاتها التي هي الالفاظ او المعاني فيكون اشارة الى التجوز في طرف المسند اليه لكن على هذا يكون النقوش مشارا اليها في مجرد اللفظ لا في المعنى اذ المشار اليه في المعنى ح هو الالفاظ او المعاني ولك ان تقول التعبير غير مختص باللفظ لانه من العبور وكما يعبر الاذهان من الالفاظ الى المعاني كذلك يعبر من النقوش الى الالفاظ بالذات والى المعاني بواسطة الالفاظ فالنقوش معبر بها بهذا المعنى والالفاظ معبر عنها فالمراد تسمية للنقوش الدالة بالكلام الذي هو اسم مدلولاتها فيكون اشارة الى التجوز في طرف المسند او في الاستناد من غير محذور ثم اعلم ان قول القائل منع دليل الش بانه لا يلزم من عدم حضور الالفاظ والمعاني في الخارج ان يكون اشارة الى الحاضر في الذهن كيف وهو اشارة الى الحاضر في الخارج على تقدير كون الديباجة بعد التأليف فرد الش بان هذا السند انما يستقيم على تقدير احتمال النقوش وذلك الاحتمال لا يناسب التوصيف بغاية تهذيب الكلام وما لا يناسب ذلك لا يكون مراد المص وغرضنا ان مراد المص ان يكون اشارة الى الحاضر في الذهن على تقدير يمكن لا الى الحاضر في الخارج لان المشار اليه المناسب للتوصيف المذكور اما الالفاظ واما المعاني ولاشيء منهما بالحاضر في الخارج فلا اشكال في الدليل ثم اجاب عنه بمنع عدم المناسبة بجواز المجاز في التسمية والاطلاق ولا بأس فيه لان توجيهه ايضا مبني على التجوز في اسم الاشارة حيث استعمله في الحاضر في الذهن ولا تجوز

فيه على توجيه القائل ولبس احد المجازين اولى من الاخر ثم ابطال السند المذكور بالنظر الذي اورده بقوله وفيه نظر بعده وحاصله انه لو كان اشارة الى الحاضر في الخارج الذي هو النقوش الجزئية الحاضرة عند المص المكتوبة في كتابه لكان الغرض توصيف ذلك الشخص بانهاد وال غاية التهذيب واللازم بط اذ الغرض توصيف نوع ذلك الشخص سواء كان ذلك النوع متحققا في ضمن النقوش المكتوبة في كتاب المص او في كتبنا وكذا غرض من يسمى كتابه باسم معين كالكافية تسمية لذلك النوع لا تسمية الشخص المعين منه واقول في نظره نظر لان مدلول شخص النقوش ليس يجرى بل كلي ولذا تدل في اوقات متعددة على اشخاص عديدة من الالفاظ كما اذا قرأ منها زيد في وقت وعمر او بكر في اوقات اخر فيجوز ان يشار الى شخص النقوش ويوصف او يسمى نوع الالفاظ الذي هو مدلوله وغايته الاحتياج الى التجوز والتسمية وهو مشترك بينه وبين الاشارة الى النقوش الكلية وحدها فبعد قوله الا ان يحمل على المجاز لا يتجه ذلك ولا يفرع قوله فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات واعلم من جملة وجوه الامر بالنفط قوله اورده عليه ان التحقيق آه الظن ان هذا اليراد ابطال للمقدمة المعينة الغير المدللة اعني قوله ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج بشهادة نفي بقوله فالاشارة الى ذلك الكلي آه وهو غصب غير مسموع على قانون المناظرة الا ان يكون مبنيا على مذهب من جوزه او ينزل البداهة المستفادة من قوله ولا شك آه منزلة الدليل فيكون معارضة في المقدمة ولك ان تحمله على نقض دليل الش بانه لو صح لم يكن الاشارة الى الكلي المحسوس افراده اشارة الى الحاضر في الخارج واللازم بط وتحمله على المعارضة في دعوى الش بطى مقدمة اخرى قائلة بانه لما كان الاشارة الى ذلك الكلي اشارة الى الحاضر في الخارج فلا يكون اشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير وتحمله على منع تلك المقدمة

لكنه يستلزم استدراك التفرع المذكور الا ان يقصده الإشارة
الى ان ذلك السند لغاية قوته يصح ان يكون دليلا معارضا وناقضا قوله
ان التحقيق ان الكلي الطبيعي آه اعلم ان القائلين بوجود الكلي الطبيعي
في الخارج اختلفوا في انه موجود بوجود الشخص او بوجود آخر فذهب
بعضهم الى الثاني فالماهية كالانسان واجزائها كالحيوان والجسم والناطق
والحساس موجودات في الخارج عندهم بوجودات متغايرة بوجود افرادها
مثل زيد وذهب اهل التحقيق الى الاول بناء على انه لو كان موجودا بوجود
متغير لوجود فرد له لم يصح حمله عليه اذ لا معنى للحمل الا الاتحاد في الوجود
الخارجي ولذا لم يحمل زيد على عمرو وتلخيص اليراد انه لما كان نوع
النقوش وشخصها موجودين بوجود واحد في التحقيق فاذا اقتضى ذلك
الوجود حضور الشخص فقد اقتضى حضور النوع ايضا فالحكم بحضور
الشخص دون النوع الموجود بعين وجوده تحكم بناء على مذهب
اهل التحقيق الملتزم للش وان صح على خلاف التحقيق وههنا بحث وهو
ان يقال ان هذا اليراد انما يتوجه على الش لو كان المفهوم الذي ذكره
عني النقش الكتابي الدال على تلك آه كليا طبيعيا موجودا في الخارج
بوجود محقق وذلك محمل نظر بل هو من الامور الاعتبارية التي يمنع
وجودها في الخارج حيث اشتمل على الدلالة التي هي نسبة بين الدل
والمدلول وجميع النسب من الامور الاعتبارية ومجرد كونها محمولا على
اكل من النقوش المخصوصة لا يقتضي كونه كليا طبيعيا متحدا معهم في الوجود
الخارجي المحقق لان من الامور الاعتبارية ما يحتمل على موجودات
جارجية كالوجود والاعمى ولذا اعموا الوجود الخارجي في مفهوم الحمل
من الوجود الخارجي المحقق ومن الوجود الخارجي الموهوم فكما ان
الاعمى في قولك زيد اعمى ليس له وجود خارجي ولكن يتوهم وجوده
في الخارج ويتوهم اتحاد مع وجود زيد المحقق ولا يلزم منه حضور
مفهوم الاعمى في الخارج مع حضور زيد فيه فكذا ههنا وكما لا يقتضيه

كونه محمولا على كل من النقوش المخصوصة كذلك لا يقتضيه تعبير الش
عنه بالنوع اذ ليس مراده النوع المنطقي الذي هو عبارة عن حقيقة افرادة
لما عرفت ان الدلالة المأخوذة فيه عارضة لكل افرادة في اذهن بواسطة
الوضع والاعتبار اعني تعيين اشكال النقوش لانفاظ معينة دلا يكون
حقيقة لافراد بل مراده النوع العربي شهادة انه في صدد ان اسامي
الكتب من اعلام الاجناس لا من اعلام الاشخاص واهل العربية يسمون
كل كلي موصوف بكلي آخر نوعا سواء كان ذاتيا لمحتة جنسا كالجسم
النامي والجوهر والحساس او نوعا كالحيوان الناطق او صنفًا كالانسان
الابيض والاسود والنقش الدال او كان عرضيا كالمشي الضاحك
فلا حاجة الى جوابه الا ان لا يقال ليس مراد القائل من الكلي الطبيعي
ذلك المفهوم الذي ذكره الش حتى يتوجه عليه ذلك بل مراده حقيقة
النقوش المخصوصة الحاضرة التي يعرضها ذلك المفهوم اذ لا بد لكل
موجود حاضر من حقيقة موجودة بوجوده في التحقيق بل لا بد ان يحتمل
مراد الش عليها ايضا اذ يجوز تعريف الحقائق برسوماتها فيجوز ان يكون
المفهوم الذي ذكره رسما للحقيقة المسار اليها ههنا لا نقول ليس حقيقة
نقوش فن المنطق والكلام متغايرة لحقيقة نقوش الفنون الاخر بل الشكل
متحدة في الحقيقة وانما الاختلاف بينهما بواسطة الوضع العارض لهما
وتعيين كل منهما بآراء الالفاظ مختلفة تتدل عليها وبحسب الترتيب بتقديم
بعضها على بعض وذلك الترتيب ايضا عارض لهما فان كانت الإشارة
الى تلك الحقيقة مطلقا يلزم ان يكون تلك الإشارة إشارة الى نقوش
جميع الفنون وذلك قطعي البطلان وان كانت إشارة الى تلك الحقيقة
المقيدة بالقيود التي ذكرها الش فقد كانت الإشارة الى ماهية اعتبارية
لا يمكن وجودها في الخارج فيتوجه ما ذكرنا ولا يندفع ذلك لجواز ان يكون
الإشارة الى الحقيقة المقيدة بتلك القيود على ان يكون التقييد داخلا
والقيود خارجة عنه لان دخول مجرد التقييد الذي هو من باب النسب

كاف في لزوم كون المشار اليه ماهية اعتبارية كما لا يخفى قوله وجوابه ان الكلي الطبيعي آه تلخيصه ان هذا اليراد ليس في مقابلة الش لان الش في صدور المص لم يستعمل كلمة هذه ههنا على سبيل الحقيقة بل على المجاز فان الشخص انما يستعملها حقيقة فيما يعتقد انه موجود حاضر مع ان المص يعتقد خلافه فراد الش انها ليست اشارة الى الحاضر عنده المص وما ذكره القائل انما يفيد انها اشارة الى الحاضر عند اهل التحقيق ولاندفع بينهما فهو دفع لليراد المذكور بتحرير مراد الش بان مراده انه لا حضور لهذا الكلي عند المص وانما ليست اشارة الى الحاضر عند المص بل الى الحاضر في الذهن عنده لانه حضوره عند التحقيق وليست اشارة الى الحاضر عند التحقيق لا يقال قد التزم الش اتباع الحق عنده في تحرير المباحث في هذا الكتاب ومذهب المص من ان الكلي الطبيعي ليس بموجود في الخارج وانما الموجود فيه فرد له ليس بحق عنده كما يشير اليه فذلك التحرير بط لانا نقول بيان مراد المص ههنا لا يكون باتباع الحق وانما يكون باتباع مذهبه لم اعرفت من ان الشخص انما يستعمل اسم الاشارة على سبيل الحقيقة فيما يرى كونه محسوسا حاضرا ولكل مقام مقال على ان قوله لا حضور لهذا الكلي عند المص لما كان مقيدا بقيد عند المص كان كلاما حقا لا ريب فيه فالاتباع للحق ايضا لا غير وهذا يندفع بعض الاوهام ولما كان الجواب المذكور بمنع بعض مقدمات دليل المعارض او الناقض مستندا بالتحرير او اثبات المقدمة المنة بذلك التحرير اندفع ما قيل ان جواب المحشي لا يطابق اليراد المذكور لان المورد اشارة بقوله ان التحقيق آه ان اليراد مني على التحقيق لا الى ما ذهب اليه المص فلا يندفع بمبناء الكلام عليه انتهى نعم نجه على جواب المحشي ان كلام الش في مجرد اشارة المص بكلمة هذا بل في اشارة سائر المصنفين والام يصح تفرع قوله وعن ههنا علمت ان اسامي الكتب من اعلام الاجناس آه على ما ذكره ههنا ولذا

بارد الى العلوة قوله على ان المراد من عدم حضور الكلي آه يعني ولو سلم ان مراده لا حضوره عند التحقيق فانما يتجه اليراد عليه اليراد المذكور لو كان مراده من نفي الحضور في الخارج نفي الوجود الخارجي واپس كذلك بل مراده نفي كونه محسوسا باحد الحواس الظاهرة كما يقتضيه استعمال اسم الاشارة على سبيل الحقيقة وح لا يتوجه عليه شي لان الكليات الطبيعية مع كونها موجودات في الخارج بعين وجودات اشخاصها عند اهل التحقيق ليست بمحسوسات كما حققه الشيخ في الاشارات وسبقه الش بعبارة في بحث الكلي الطبيعي فهذه العلوة ايضا تحرير لمراد الش بوجه آخر ومنع لبعض مقدمات الاستدلال مستندا بذلك التحرير وما سيجي من الشارح او اثبات المقدمة المذمومة واورد عليه المحشي في الحاشية حيث قال فيه ان الكلي الطبيعي على تقدير كونه موجودا يجوز ان يكون محسوسا ايضا وما ذكره الشيخ محل بحث على ما ستعرفه فلا يتم العلوة انتهى واقول هذا مدفوع اما اولافلان اللفظ ان اليراد استدلال فكل من الجوابين منع فالورده منع للمنع فيكون خارجا عن قانون التوجيه الا ان يقال لابد من حل الجواب ههنا على الاستدلال اما اذا كان اليراد منعافظ واما اذا كان استدلالا فلا نه تضمن ابطال المقدمة والتضمن لا يبطالها متضمن لمنعها ايضا فدفعه بالمنع يدفع الابطال ولا يدفع ما تضمنه من منع المقدمة فلا يثبت مدعى الش ههنا ما لم يحمل الجواب على الاستدلال فاعرفه فانه من دقائق فن الاداب واسرارها واما انباء فلا نه لو كان محسوسا لاختص بوضع واين بداهة فيكون جزئيا لا كلياً مشتركاً بين كثيرين وهو خلاف المفروض وسببش الى الش والنظر الذي سيورده عليه من انه انما يتم اذا كان الانسان مثلا محسوسا باعتبار صدقه على كثيرين وهو غير لازم لجواز ان يكون محسوسا باعتبار وجوده في ضمن كل واحد من الجزئيات متشخصا بتشخصه وصادقا عليها باعتبار كونه كلياً مجرداً عن تلك الشخصيات مدفوع

بان ليس للماهية الشخصية امرا اخر وراء الشخص حتى يمكن وجودها في ضمنه فالاحساس بالماهية الشخصية هو بعينه الاحساس بنفس الشخص ولا كلام فيه نعم لوصح ما ذكره المتأخرون من ان الشخص عبارة عن مجموع الماهية مع العوارض الشخصية لا الماهية المعروضة لها لتوجه ذلك لكن الش المحقق ابطاله في حاشية التجريد بان لكل من تلك العوارض هوية خاصة به فلو كان جزءا من الشخص كان وجود الشخص عبارة عن وجود هذا المجموع فلا يكون النوع الذي هو جزء آخر منه موجودا بعين وجود الشخص وهو خلاف التحقيق فالحق ان الشخص هو النوع الشخص وبالجمل لا يتصور الاحساس بالكلى الا من حيث اشتراكه بين كثيرين فلما استحال ذلك المتصور اندفع ذلك بالكلية على ان ذلك النظر غير موجه ههنا لان الكلى المحسوس في ضمن الشخص الواحد المحسوس لما كان متشخصا بتشخص ذلك الشخص بناء على استحالة الاحساس به بدون الشخص لم يكن ذلك الكلى المحسوس مشتركا بين جميع افراده فيتوجه عليه مثل ما اورده الش من ان ليس الغرض وصف ذلك الشخص ولا تسمية بل وصف نوعه المشترك وتسميته نعم يتوجه على ذلك هذه العلاقة نظر هو ان ذلك الوجود الخاص لما اوجب تعلق الاحساس بمعرضه الجزئي لزم ان يوجب تعلقه بمعرضه الكلى ايضا والاتحقق الملزوم في الكلى بدون لازمه وهو مح واعله مراد المورد والجواب عنه ان ذلك الوجود الواحد افاد لمعرضه الجزئي تشخصا موجبا لاختصاصه بوضع وابن ولم يفده لمعرضه الكلى فكما ان ذلك الشخص مقتضاه من حيث هو هو بل بشرط المادة القابلة له فكذا تعلق الاحساس بمعرضه اذا الاحساس مشروط بالتشخص بداهة فان قلت هذه العلاقة غير صحيحة على التحقيق الملتزم عند الشارح لان ههنا على ما اشار اليه الشريف المحقق في شرح المواقف في بحث الماهية عند تحقيق معنى الحمل وبشير اليه المحشى ثلثة مذاهب احدها

ان الماهية واجزائها موجودات بوجودات متغايرة ومتغايرة لوجود الشخص وثانيها ان جميعها موجودات بوجود واحد هو وجود الشخص في الخارج بوجود واحد على ان يكون الوجود في الخارج واحدا لوجود في الخارج متعددا وثالثها ان يكون وجود الماهيات ووجود الاشخاص واحدا في الخارج على ان يكون الوجود في الخارج واحدا كما لوجود والتحقيق من هذه المذاهب هو الثالث اذا الاول مستلزم لعدم صحة حل الماهية واجزائها على الشخص والثاني مستلزم لقيام الوجود الواحد بمحلين مختلفين والكل بط وهذه العلاقة انما يصح على المذهب الثاني قلت التحقيق عند الشارح في اكثر كتبه هو المذهب الثاني وان مال في بعض كتبه الى المذهب الثالث كما يشير اليه المحشى والملتزم عنده ما هو التحقيق عنده لا عند شخص آخر ولو سلم فهذه العلاقة بعد العدول عن مذهب المص الذي هو بعينه المذهب الثالث المستلزم لكون الماهية واجزائها امورا متزاعية واعتبارات عقلية ضرورة ان القول بوحدة الوجود في الخارج مستلزم لتقي وجود الكلى في الخارج لان ذلك الموجود الواحد لا يكون كليا بل جزئيا وشخصا فذلك المذهب الثالث هو المنكر وجود الكلى الطبيعي كصاحب المواقف والمص وغيرهما من المحققين لا المبينة كما سيرتبه المحشى والحق ان قول الشارح لاحضور هذا الكلى آه بمعنى تقي الاحساس به كلام حق على كل من المذاهب الثلاثة ولا يتوقف حقيقة على المذهب الثاني كما وقف عليه الابرار فلذا في الشك عنه فاعرف هذا المقام قوله ويمكن ان يقال آه تقيده باول الامر بدلة على انه ابراد على لقائل المذكور في الشرح بدل النظر الذي اورده الش عليه واولا هذا التقييد لا يمكن حله على الجواب عن الابرار السابق بتغيير الدليل بعد اثبات المقدمة المهمة من دليل الش وحاصل الابرار لاشي من اسماء الاشارات الواقعة في اوائل الكتب المتداولة كهذا الكتاب يستعمل على سبيل الحقيقة على تقدير كونها اشارة

الى النقوش ايضا لان شيئا منها لا يشار به الى مجموع نقوش الكتاب وكل ما يستعمل على سبيل الحقيقة فيشار به الى مجموع نقوش الكتاب ينتج من الشكل الثاني انه لا شيء من تلك الاسماء بحقيقة ايضا وهذا صحيح لان كونه حقيقة في النقوش لا يكفيه امكان الاشارة الى المجموع بان يكتب في صحيفة او صحيفتين بل لابد من الاشارة اليه بالفعل وحيث قيد الدعوى والدليل بالكتب المتداولة لم يتجه عليه المتون المختصرة المكتوبة في صحيفة او صحيفتين كالعضدية في الاداب لكنه بتوجه امر ان احدهما ان الاولى ان يغير المتداولة الى المتداولة لان تلك المتون مما تداولته الايدي وثانيهما انه على تقدير ذلك التقييد لا يتفرع عليه تفرع الشارح بقوله ومن ههنا علمت ان اسامي الكتب آه مع ان الغرض الاصيل ههنا تفرع ذلك الا ان يلاحظ الطول في مفهوم الكتب كما قيل ثم ان هذا الكلام من المحشى افاد تعريضا لقول الشان ان يراد به الاشارة الى نقوش الكتابة بان يقال ان كفى في حقيقة اسم الاشارة الاحساس ببعض اجزاء المشار اليه من غير احاطة بجميع جوانبه فلا يتم انه لا يكون حقيقة في الاشارة الى اثنين منها او ثلثة كيف وبعض اجزاء المجموع المركب من النقوش وغيرها محسوس مبصر بالفعل وان لم يكف ذلك بل يجب احاطة تلك الاشارة بجميع جوانب المشار اليه كما هو الحق فعلى تقدير الاشارة الى النقوش لا يكون حقيقة ايضا ولذا اجاب عنه بعضهم بان الاحساس ببعض الاجزاء كاف لكن بشرط ان يكون الاجزاء الباقية قابلة للاحساس والابصار كما في سائر المحسوسات من السماويات والارض بخلاف المجموع المركب من النقوش والالفاظ والمعاني غير قابلة للابصار واعتراض عليه بعض الافاضل بما حاصله انه اضحوكة للناظرين والالكان الاشارة الى احد الجليلين اشارة حقيقة اليهما مع كون احدهما مبصرا دون الآخر وذلك لظن ان لا يشترط الاحاطة بجميع جوانب المرئى كما في الاشارة الى التحيز بالذات كالجليل والارض والسماء لكن يجب

ان يكون المشار اليه واحدا حقيقيا في العرف بحيث لا تفصل بين اجزائها كالتيت وبدون الانسان ولا يكفيه الواحدة الاعتبارية كالعسكر الواحد المتفصلة الاجزاء اذ ليس هناك شيء سوى الاحاد المتفصلة وكذا النقوش المتفصلة الاجزاء فلا يكتفى في امثالهما الاحساس ببعض الاجزاء دون بعض بل لابد ان يكون جميع تلك الاجزاء محسوسة معا ولو كان المحسوس بعضا من كل واحد منها واقول الاضحوكة منقلبة عليه اذ لو صح ما ذكره لوجب ان يشار الى العسكر حقيقة بهؤلاء وغيرهم من جميع صيغ جوع اسم الاشارة فلا يكون الاشارة اليه بصيغة المفرد كهذا العسكر حقيقة فيه وان كان جميع آحاده مريئة حيث لم يكن واحدا حقيقيا كما اعترف به وذلك فاسد بل الحق ان كلمة هذا مثلا موضوعة للاشارة الى الواحد المرئى في الجملة سواء كان واحدا حقيقيا بحيث ليس لاجزائه تفصيل محسوس كزيد وبيت او كان واحدا اعتباريا بحيث كان لاجزائه تفصيل محسوس ولم اجزاء واحدة في العرف كالعسكر الواحد المجتمع في محل واحد وكالنقوش المكتوبة فيما بين السنتين المتعلقة بفن واحد وسواء كان جميع اجزائه مريئة حين الاشارة او لم يكن كما اذا شير الى جبل يرى بعض اجزائه دون بعض فان هذا الجبل حقيقة فيه قطعاً وكذا هذا العسكر فيما يرى بعض اجزائه دون بعض فالحق ان الاحساس ببعض اجزاء النقوش ومع كون البواقي قابلة للاحساس كاف في حقيقة الاشارة الى مجموعها اذ الصبر يجعل ذلك المجموع واحدا بالاعتبار ومع كون الباقي غير قابل له لا يكتفى في ذلك اذا العرف لا يجعل المجموع هناك واحد بالاعتبار ولذا صدر المحشى هذا الكلام بالامكان وامر في اخره بالتفطن قوله ضرورة ان اسماء الاشارة آه اى يجب ان يكون المشار اليه محسوسا بالفعل بحيث يكون الاشارة محيطة بجميع جوانبه وان لم يتعلق الاحساس بجميع اجزائه ضرورة ان الاحساس بجميع الاجزاء غير ممكن في الاجسام الغير الشفافة فالواجب الاحاطة بجميع

جوانب المشار اليه ولا يكفيه كونه محسوسا كذلك بالقوة نحو تلك
الجنة فانه مجاز صرح به الشريف في حاشية الرضى لكن عرفت ما في
وجوب الاطاحة من النظر قال السارح ومن ههنا علمت ان اسامي
الكتب آه اى من اجل ان الغرض في كل من احتمال التسمية واحتمال
لوصيف تسمية النوع وتوصيفه لاسمى الشخص المعين من اشخاص
ذلك النوع وتوصيفه علمت ان اسامي الكتب في جميع الاحتمالات
السبعة السابقة من قبيل اعلام الاجناس في التحقيق لامن قبيل
اعلام الاشخاص وهذا الاشارة الى القدر فيما اشتهر بين
اهل العربية من انها اعلام اشخاص بانه كلام ظاهري
لاتحقيق هكذا فهم الناظرون في هذا المقام واقول ههنا بحثان البحث الاول
ان تسمية النوع لايجرى في احتمال المعاني وحدها اومع شئ آخر فيجوز
ان يكون مراد اهل العربية انها اعلام اشخاص المعاني وحدها اومع
واحد من الالفاظ والنقوش اومعها وذلك لان مجموع معاني كتاب معين
كالكافية مثلا لما اشتمل على المسائل المشتملة على النسب الجزئية التي هي
معاني جزئية كان ذلك المجموع جزئيا حقيقيا بحيث لايجوز العقل صدقه
على كثيرين وان اشتمل ايضا على مفهومات كلية هي موضوعات تلك
المسائل ومجولاتها لما قالوا ان انضمام الجزئي الى الكلي يفيد جزئية المجموع
ولذا احتاجوا في تعريف القاعدة بقضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها
ليعرف احكامها منها الى احد التأويلين اما ان المراد جزئيات موضوعها
او بان المراد القضايا الشبيهة بالجزئيات ولم يجعلوا قولنا زيد في جاني زيد
مرقوع من جزئيات قاعدة كل فاعل مرفوع بل جعلوه شبيها بالجزئي لان
تلك القاعدة مشتملة عليه اشتمال الكل على الاجزاء لاشتمال الكلي على
الجزئيات ولذا لم يصح ان يقال هذه القضية تلك القضية كما اشار اليه
الشريف في حاشية الصغرى فان قلت لاشك ان مجموع تلك المعاني اذا
علمه جماعة يكون منطبقا على ما في ذهن كل منهم فيكون المعاني المسماة

باسم الكافية مثلا كليا منطبقا على كثيرين قلت قد حقق المص في شرح
الرسالة وغيره من المحققين ان لبس الكلية عبارة عن القابلية لمطلق
الانطباق على كثيرين والالكان زيد كليا اذا تصور جماعة لانطباقه على
كل مما في اذهانهم بل عبارة عن كون المفهوم الحاصل في الذهن مع قطع
النظر عن قيامه بالذهن قابلا للانطباق على كثيرين في الخارج وحاصله
لا بد في كلية المفهوم من تجوير العقل انطباقه مع قطع النظر عن قيامه
بذهن من الازدهان على كثيرين موجودين بالوجود الاصلى سواء كانوا من
الاعيان كما في الانسان او من الامور الذهنية كما في كلية مفهوم مطلق النسبة
الصادقة على النسب الجزئية الموجودة في اذهان الناس بالوجود
الاصلى ولا يكتفى في كلية انطباقه على الكثير الموجود بالوجود
الظلي كما في انطباق الجزئي الحقيقي على ما في اذهان جماعة تصوره من
الصور نعم او كان الكتاب المسمى بالكافية مثلا عبارة عن العلم المتعلق بتلك
المسائل لكان الاسامي من قبيل اعلام الاجناس ايضا بناء على ان قيام
الصورة بالذهن معتبر في ماهية العلم كما سيجي تحقيقه ولا يمكن تخصيص
الاسم بعلم المص اى بالصورة القائمة بذهن المص من حيث قيامها به وانما
يمكن تعيينه بازاء مطلق العلم اى صور المسائل المخصوصة القائمة بذهن
ما فيكون معناه كليا لاجزئيات الكلام ههنا في المعاني المعلومة لافى العلم بها
فان قلت هذا الكلام من الش المحقق مبنى على ما سيحققه من ان زيدا مثلا
وان كان جزئيا حقيقيا في نفسه لكنه كلى بالنسبة الى جزئياته اعتبارية فانه
اذا اشير اليه بهذا الانسان وهذا الحيوان وهذا الكاتب كان هذه الهذيات
معاني جزئيات اعتبارية وينطبق زيد على كل منها قلت لما كان كل من هذه
الهذيات مفهوما مغايرا للاخرى منها لكونها مستفادة من الفاظ متغايرة
للمعاني صح كون زيد كليا بالنسبة اليها ولايجرى مثله ههنا اذ قد اشترط
كون تلك المعاني مستفادة من الفاظ مخصوصة رقبها مصنفها كما اشار
اليه الش في المفهوم الكلى المشار اليه الا يرى ان احد المترجم ككافية بلسان

آخر لم يكن ذلك عين الكافية نعم لو وضع الاسامي بازاء معان مخصوصة مطلقا سواء عبر عنها بالالفاظ التي رتبها مصنفها او بالفاظ اخرى جرى مثله ههنا وليس على ان مراد اهل العربية يجوز ان يكون اعلام اشخاص حقيقة لا اشخاص اعتبارية ولا تخلص ههنا الابان يقال لبس مراده كما فهمه الناظرون بل مراده ان اسامي الكتب على تقدير الاحتمال الرجح الذي هو احتمال الالفاظ من قبيل اعلام الاجناس في التحقيق لا من قبيل اعلام اشخاص وبهذا القدر يتم الرد على اهل العربية فانهم مع جعلهم الكتاب عبارة عن الالفاظ جعلوا الاسامي اعلام اشخاص وقالوا الالفاظ التي تلفظ بها مصنفها وهي بعينها ما تلفظنا بها وبالعكس وكذا النقوش التي كتبها المصنف هي بعينها ما كتبها والتغاير بحسب تعدد المحال اعتباري لا يقدح في جزية المسمى كزيد الواقع في البيت والمسجد ولذا جعلوا كلمات الله تعالى والملائكة والجن داخلة فيما يلفظ بها الانسان في بعض الاحيان فرد الشبان كلام ظاهري لا تحقيق وكيف يكون الالفاظ الموجودة المنقضية في زمان المصنف عين الالفاظ الموجودة المنقضية في زماننا وكذا النقوش بل الاتحاد بينهما بحسب النوع فلا يدخل كلمات الملائكة والجن في التعريف المذكور الاتقدي المضاف اى ما يلفظ بنوعه الانسان وذلك الالفاظ السبالة وكذا النقوش متغايرة بالشخص لا باعتبار بمجرد تعدد المحال اذ تعدد احديهما وتبقى الاخرى وقياسها على زيد الجوهر الباقي في الحالتين مع الفارق كما لا يخفى البحث الثاني ان الشدق النظر في جانب المسمى ولم يدقق في جانب الاسم فان اسم الكافية مثلا لبس مشخص اللفظ الذي تكلم به ابن الحجاج والالم يكن ما تكلمنا به من لفظ الكافية اسم ذلك الكتاب وهو فاسد فاما ان يكون الاسم ايضا هو النوع المشترك بين جميع الاشخاص وهو ايضا فاسد اذ يفوت الغرض من وضع الاسم لان الغرض منه تمييز المسمى باستماع اسمه والكل غير محسوس باحدى الحواس الظاهرة وان كان موجودا كما حققه الشارح وارتضاء الش

واما ان يكون الاسم كل شخص وضع بازاء ذلك الكتاب بملاحظة مفهوم كلي هو ذلك النوع وهو ايضا فاسد لان جميع الالفاظ لموضوع مشتركة فيما تقدم من الامرين فتح يلزم انحصار الوضع في الوضع النوعي وذلك فاسد لان الوضع قسمان شخصي ونوعي كما سيحكي من المحشى اللهم الا ان يقال فاختار ان الاسم ايضا هو النوع لكن الغرض من التسمية تمييز المسمى باستماع شخص من اشخاص الاسم لا باستماع نفس ذلك الاسم واختار ان الاسم كل شخص ومراده ان انقسام الوضع الى الشخصي والنوعي ايضا كلام ظاهري صادر من اهل العربية بناء على توهم الالفاظ اشخاصا وهو منحصر في النوعي في التحقيق ولك ان تقول فاختار الثاني وتمنع لزوم انحصار الوضع في النوعي لجواز ان يكون الوضع النوعي في التحقيق هو وضع افراد الانواع المتباينة بواسطة ملاحظتها بمفهوم كلي صادق على جميع تلك الانواع كوضع العالم والعامل والضارب وغيرها من اسماء الفاعلين بملاحظتها بعنوان اسم الفاعل الصادق على الكلي والوضع الشخصي بناء على تنزيل كل نوع منزلة الشخص في كمال الامتياز عن غيره كما اشار الى مثل صاحب التوضيح ولعل ذلك من جملة وجوه الامر بالتلفظ ايضا قوله واما على انها من اعلام الاجناس او منع لتقريب دليل الش على هذا المدعى بناء على ان لبس كل لفظ وضع بازاء مفهوم كلي علم ذلك المفهوم الكلي بل بعضه من اعلام الاجناس كالاسامة وبعضه من اسماء الاجناس كالاسد والفرق بينهما ان معلومية ذلك الجنس يدل عليها علم الجنس بجوهره واسم الجنس باللام الداخلة عليه لا بجوهره ولذا ايدى بدخول لام التعريف عليه كالكافية والشافية واقول هذا مدفوع بقول المصنفين في اوائل كتبهم وسميته بكذا لان التسمية طئة في وضع العلم وجلها على مطلق الوضع بعيد ودخول اللام مطرد في الاعلام المنقولة عن الوصف كما تقرر في محله فلا يؤيد اسم الجنس اصلا وما يذكره في دفع هذا المع من ان المشهور كونها اعلاما فغير

مرضى عند الش لأنه اثبات التحقيق بالمشهور اللهم الا ان يقال
ذلك المشهور يدل على ان التسمية الواقعة في اوائل كتبهم بمعنى وضع
العلم فهو بواسطة تلك التسمية يدل على نبوت المم ووطنا والمدعى
ههنا ظني بكفيه الدليل الظني وليس المشهور ههنا بمعنى يقابل التحقيق
فغير قضيه الش في اثبات المدعى الظني وبؤيده ما نقل عن المحشى ههنا
حيث قال في الحاشية ما حاصله ان مثله مفتاح العلوم مشتمل على معنى
التعريف بحسب معناه التركيبي المنقول عنه فالانساب ان يعتبر ذلك المعنى
في معناه الافرادى المنقول اليه ويحمل سائر الاسامي عليه ليكون الكل
على وتيرة واحدة قوله مع ان علمية الجنسية تقديرية بمعنى انما
قدرها النحاة في مثل اسماة لضرورة منع الصرف حفظا لقاعدتهم
فلا يصار اليها من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا وفيه بحث لان الكتابة
المنكرة في قولنا هذه كافية غير منصرف للعلمية وانما ثبت فالضرورة
موجودة في اسامي الكتب ايضا وكيف لا والنحاة لم يخصوا بحث غير
المنصرف بماعدا اسامي الكتب ولا يسع اهل المعقول مخالفة النحاة
في احكام الاعراب على انا نقول ان كان موافقة النحاة لمترمة عند اهل
سائر الفنون فالضرورة موجودة ههنا والافراد الش من اعلام
الاجناس هو بعينه اسماء الاجناس اذ لا فرق بينهما عند اهل المعقول ح
وانما الفرق عند النحاة فلا ينجح عليه ما اوردته من منع التقريب والحق
ان مراد الش بتحقيق مذهب اهل العربية في اسامي الكتب لا تحقيق
مذهب اهل المعقول فيها فيتوجه عليه منع المذكور ويندفع بما ذكرناه
ولامساس بهذا الكلام من المحشى بل لا وجه له اصلا فتأمل قال الش
اي هذا الكلام مذهب غاية التهذيب آه يشير الى ان اصل الكلام هكذا ثم عدل
عند الى ما ترى اطلاقا للمصدر على مفعوله بطريق الاسناد المجازي
كما في قوله وانما هي اقسام وادبار وازدواج التهذيب الى الكلام الذي
هو مفعوله لانه القاعدة المطردة في وضع المصادر مواضع هو انما كما

او تصحيح هذه الاسامي غاية
تهذيب الكلام

في قولهم سبحانه فان اصله اسبحك تسبيحا ثم حذف الفعل واضيف
سبحان الذي هو علم التسبيح الى الكاف ولذا قطعه الش عن الاضافة
ليدل الكلام على انه مذهب غاية جنس التهذيب لا غاية نوع منه
هو تهذيب الكلام فان الاول ابلغ من الثاني ولم يجعله من قبيل جرد
قطيعة كما جعله المحشى لما سبق عنه من ان التجوز في الاسناد ابلغ من التجوز
في الطرف وايضا هو محتاج الى امرين احدهما تأويل المصدر المشتق
وثانيهما تأويل اضافته على مذهب البصرية حيث لم يجوزوا اضافة الصفة
الى موصوفها الا بتأويل وان جوزه الكوفية بلا تأويل والمختار هو مذهب
البصرية بخلاف ما ذكرناه فانه غير محتاج الى ما عدا التجوز في الاسناد فهو
مراد الشارح بتوجيه الاول فيما بعد او تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب
الكلام اي على حذف المضاف في جانب المبتدأ وانما اخر هذا التوجيه
مع انه ايضا يتم بتأويل واحد وهو حذف المضاف لان المقام يقتضى
المبالغة في وصف الكتاب لافي وصف التصنيف وان كانا متلازمين
في الواقع وتلك المبالغة واضحة في التوجيه الاول دون الثاني ولان التصنيف
ليس متحدا مع التهذيب في الواقع لان التصنيف عبارة عن جميع الاشياء
وجعلها اصنافا والتصنيف ازالة الحشو والتطويل فبعد حذف
المضاف يحتاج الى ادعاء اتحادهما في الواقع فليدع اتحاد التهذيب
مع الكتاب اولامن غير احتياج الى حذف المضاف ولان حذف المبتدأ
الذى هو العمدة الكبرى في الكلام اعظم تكلفا من ارتكاب التجوز
في الاسناد فعلى هذا كان النسخة المعول عليها في قوله والثاني انساب
كما ترى بترك الانساب ومعناها خ والتوجيه الثاني غير ظ كما ترى وان ثبت
تلك النسخة فليس معناها ان الثاني انساب من الاول بل معناها
انساب ايضا من سائر التوجيهات الممكنة ههنا بجعل غاية التهذيب
مصدر المذهب مقدر او بفعول مقدر اي هذبت هذا غاية التهذيب
هكذا ينبغي ان يحرك كلام الشارح ههنا لا كما يذكره المحشى فانه منظور

فيه من وجوه كما تعرفها قوله بحسب اللفظ آه يعني تطبيق الفاظ الكلام على القواعد العربية مع صحة اصل المعنى الذى يجب اعتباره قبل امر البلاغة في التوجيه الثاني اقل تكلفا منه في الاول اذ ليس فيه الاحذف المضاف واما الاول فيحتاج الى جعل المصدر معنى المفعول والى تأويل اضافته على المذهب المختار الذى هو مذهب البصرية وفيه بحث من وجوه الاول ان احتياجه الاول الى هذين الامرين انما لم يجوز حمله على المصدر على مفعوله بمالغة بطريق التجوز في الاسناد كما في قوله وانما هي اقبال وادبار وهو مبدل مراد الشئ ذلك فليس في الاول الا تكلف واحد كما في الثاني مع انه قد سبق منه ان التجوز في الاسناد يبلغ من التجوز في الطرف الثاني ان كفاية حذف المضاف في الثاني انما يتم لو اتحد التصنيف مع التهذيب في الخارج وليس كذلك فيحتاج الى امر آخر هو التجوز في الاسناد الثالث ان حذف المبتداء تكلف آخر غير حذف المضاف ففي الثاني تكلفات عديدة بخلاف الاول قوله لان توجيهه اظهر آه استفاد الاظهرية من مادة الرؤية الدالة على العلم بطريق المشاهدة في قوله كما ترى ومن عموم الخطاب لكل من يصلح للخطاب بخلاف قوله وتوجيه الاول لا يخفى قاته انما يبدل على مطلق البداهة وانبت تعلم انه بمعنى كما ترى حاله فعناية ما يبدل عليه كمال بداهة حاله ويجوز ان يكون تلك الحالة الواضحة قباحتها وسماحتها واذا سمح له عليه والكل بطريق الكناية بدعوى ان رؤيته مستلزمة لظهور رجحانه او قباحتها قوله اى الثاني غير ظ بحسب المعنى كما لا يخفى قيده بقوله بحسب المعنى لئلا يخالف ما سبق وقد عرفت ان استفادة هذا المعنى بطريق الكناية وللإشارة الى ان المعنى الكنائى هو ظهور المرجوحية لانفس المرجوحية اى بقوله كما لا يخفى فلا ينبغي ان الصواب ترك قوله كما لا يخفى لئلا يازم الجمع بين المعنى الحقيقى والمعنى الكنائى قصد اعليه من اطلاق واحد ولك ان تقول قوله كما لا يخفى تفسير لقوله كما ترى وقوله غير ظ بيان

المحذوف في كلام الشارح بمعونة المقام ثم مراده من المعنى ما يعم المعنى الثاني المستفاد من خصوصيات الكلام البليغ ومزياده التى يدور عليها امر البلاغة بشهادة قوله اذا المناسب للمقام آه لان تطبيق الكلام مقتضى المقام انما يحتاج اليه في البلاغة كما لا يخفى قوله اذا المناسب للمقام وصف الكتاب اذا الغرض من الوصف رغبة الطلبة في الموصوف الباقي عندهم ليستفيدوا منه وهو الكتاب لا التصنيف الذى هو امر منقضى لا يستفاد منه شئ بل ربما يوهى وصفه مدح المصنف بالاصالة لا الكتاب ومقتضى المقام بالعكس فلا يرد عليه انه يجوز ان يكون وصف التصنيف كناية عن وصف الكتاب الاستلزام بين الوصفين والكناية ابلغ من التصريح فيكون اوفق لمقتضى المقام قوله ولا يلائم هذا المعنى آه يعني ان حمل قوله والثاني كما ترى في هذه النسخة على معنى انه غير ظ لا يلائم قوله وتوجيه الاول كما لا يخفى لان كون الثاني غير ظ يدل بمفهومه على ان الاول ظ لا يحتاج الى التأويل اصلا وقوله توجيه الاول آه يقتضى انه يحتاج الى التوجيه بينهما تناف الا ان يكون التوجيه في قوله وتوجيه الاول آه بمعنى الكون موجها مستحسنا لا بمعنى التأويل وهو خلاف الاظهر فلا يحصل به الملايم هذا مراده ولذا قرع او اوية النسخة الاولى وفيه نظر لان غاية ما يدل عليه ذلك المعنى كون الاول ظ راجحا بالنسبة الى الثاني لا كونه ظ لا يحتاج الى التأويل اصلا وذلك واضح فلا اشكال في الملايمة اصلا قوله ولك ان تفسر هذه النسخة آه اى بمعنى ان الثاني انسب بحسب اللفظ لانها يجوز ان يكون كناية عنه بدعوى ان رؤيته مستلزمة لظهور التنبيه وهذا كما ان اسم الإشارة قد يكون للتعظيم وقد يكون للتحقير قوله فالنسخة الاولى اولى لان النسخة الثانية ان لم يحمل على الاولى توجه عليها عدم الملايمة وان حملت عليها سلمت عنه وايضا الاظهر توافق النسختين ولا يمكن حمل الاولى على الثانية بالمعنى الاول وقد عرفت ما فيه فتأمل قوله ومن البين

انه لا عموم بحسب العلم آه اذ لا يلزم من العلم بهذا الكتاب العلم بتحرير المنطق والكلام اى العلم بكونهما محررين وان لم العلم بنفسهما اما على تقدير كون الكتاب من الالفاظ والنقوش فلان مدلولاتها نفس المعاني المنقحة المحررة لا تحريرها وليس وصف التحرير لازما لمدلولاتها لزوما ينافى بالمعنى الاخص ولذا كثير ما نعلم من تلك الالفاظ والنقوش معانيها ولا يخطر ببالنا كون المعاني محررة وان كانت محررة في الواقع واما على تقدير كونه عبارة عن تلك المعاني المحررة فلما ظهر من ذلك من ان وصف التحرير ليس لازما بين تلك المعاني المحررة التي تلك عبارة عن المنطق والكلام فان قلت فكيف الحال فيما اذا كان العلمان المذكوران عبارتين ههنا عن الادراكات والملكات قلت لا يصح حملها على الادراكات والملكات ههنا اذ التحرير انما يتعلق بالمعاني لا بما وايضا العموم باعتبار التحقيق العلمى انما يعتبر بين الكتاب وبين المعاني والمسائل لا بين وبين الادراكات بتلك المعاني او الملكات بها اذ لا معنى لكون العلم بالكتاب موجبا مستلزما للعلم بالادراكات او الملكات وانما المعنى في كون العلم بالكتاب موجبا للعلم بالمعاني والمسائل المحررة وهذا لا يجاب مستفاد من كلمة في الدالة على عموم مدلولاتها وخصوص مظهراتها بحسب التحقيق العلمى ففيها من مدح الكتاب بالانحى ولذا جعل المش تحقيق العموم ههنا وفيما سيجي على العموم المطابق كما ستعرف لاعلى العموم من وجه الكافي في التشبيه بالظرفية في الجملة اذ لا يجاب في العموم من وجه بحسب التحقيق العلمى فلما قل ان يقول فكما انه لا معنى لوصف الكتاب بان العلم به يوجب العلم بالادراكات او الملكات كذلك لا معنى لوصفه بان العلم به يوجب العلم بكون المعاني والمسائل محررة وانما المعنى في وصفه بان العلم به يوجب العلم بالمسائل العلمين المحررة او بان نفسه يوجب نفس التحرير في الواقع فالحق ان مراد الش احد التوجيهين اليتين وانت تحير بان يجاب العلم بالمسائل بنفى احتمال الاخلال المتوهم من غاية التهذيب

بمخلاف يجاب نفس التحرير قوله بالنسبة الى كلام آه لا يخفى ان الظ ان يقول بالنسبة الى هذا الكتاب الا انه قصد اخراج الخطبة المشتملة على قوله فهذا غاية تهذيب الكلام لان العلم بذلك القول يوجب العلم بكون المسائل محررة فينقدح ما ذكره من انه لا عموم لتحرير العلمين والدليل على خروج الخطبة عن الكلام المذهب المشار اليه بقوله فهذا انما لا مدخل لها في مسائل العلمين والظ ان يكون للكلام المذهب مدخل فيها وايضا لو دخلت لزم الاشارة بكلمة هذا الى معنى نفسها وهى غير مستحسنة ولك ان تقول قصد اخراج الخطبة والمقدمة ومباحث الالفاظ اذ ليست الكل من اجزاء العلمين ولا من مبادئها الموقوف عليها في ذاتها وان كان لبعضها مدخل في الافادة والاستفادة قوله كما المنطق آه اى العموم الحاصل لنفس هذين العلمين بالنسبة الى الكلام في هذا الكتاب كما لعموم الحاصل للمنطق بالنسبة الى القسم الاول من الكتاب فان هذا العموم ايضا بين القسم الاول وبين نفس المنطق لا بينه وبين تحرير المسائل اوسائر اوصافها ولذا جعل طرف القسم الاول نفس المنطق لانه بعض اوصافه كما بآنى قوله فاما ان يراد آه انى ان الظ من قوله تحرير المنطق آه ان يكون من اضافة المصدر الى مفعوله او نائب فاعله ولما يكن المحافظة على هذين الظاهرين معا فلا بد من صرف احدهما اما بان يجعل اضافة التحرير من اضافة الصفة الى الموصوف ليكون العموم بحسب التحقيق العلمى لنفس العلمين المذكورين لا لتحريرهما واما بان يحمل العموم في كلامه ههنا على العموم بحسب التحقيق الخارجى لا بحسب التحقيق العلمى وعلى التقديرين يتدفع اليراد اما على الاول فلانه متى تحقق هذا الكتاب في العلم تحقيق مسائل العلمين التحرير في العلمين والعكس اذ قد يتحقق في العلم بدون هذا الكتاب وهو ظ واما على الثاني فلانه متى تحقق هذا الكتاب في الواقع تحقيق تحرير العلمين في الواقع ايضا وان لم يعلم ذلك التحرير ولا عكس لوقوع تحريرهما فليل هذا الكتاب من سائر المصنفين نعم

لم يقع منهم غاية التهذيب المختصة بهذا الكتاب لكن التحرير اعم من غاية
 التهذيب فهو واقع منهم وكذا التحرير اعم من المهذب غاية التهذيب
 فلا يتجه على هذين التوجيهين ان مجرد امكان التحرير غير كاف في العموم
 بل لابد من وقوعه بالفعل ووقوعه قبل الكتاب مم فلا يتم العموم في شيء
 من التوجيهين ولا حاجة في دفعه الى خل التحرير على التحرير الممكن وانما
 يحتاج اليه ان يختص التحرير بغاية التهذيب المختصة بهذا الكتاب وانما
 قدم التوجيه الاول لان فيه محافظة على الظ بقدر الامكان اذا لكان مراده
 من العموم في الموضوعين واحدا ولانه بنى احتمال الاخلال المتوهم من غاية
 التهذيب دون الثاني لكن على تقدير انتفاء ذلك الاحتمال بهذه الظرفية
 يكون عطف تقريب العموم المراد على التهذيب توكيدا لا تاسيسا فالوجه
 الاقتصار على الثاني كما فعله بعضهم حيث جزم بالتوجيه الثاني ولم يجوز الاول
 اصلا واقول انما يحتاج كلام الشارح ههنا الى التأويل لو كان ظرفا
 لنفس الكلام المهذب واما اذا كان ظرفا لغاية تهذيبه كما هو الظ فلا اشكال
 في الظرفية اصلا اذا لكان من ظرفية التحرير اعم لغاية التهذيب الاخص
 منه بحسب الجمل ان كان تلك الظرفية بحسب العموم بحسب الجمل
 لا بحسب التحقيق ولاجل وضوحه لم يتعرض الشارح لبيان العموم ههنا
 في الحاشية بخلاف ما سأتى فانه خفي يحتاج الى البيان فلا عبرة بالبيان
 عند وضوح الغيان فليتأمل قوله وفي كل منهما خدشة هي ان العموم
 على كل من التوجيهين انما يتم لو كان العلمان تمامهما مذكورين في هذا
 الكتاب وليس كذلك بل مذكور فيه بعض مسائلهما واتمام ذلك يجعل
 اسامي العلوم موضوعة بازاء مفهوم كلي مشترك بين جميع المسائل وبين
 بعضها اتمام بالبناء على المذهب المرجوح ومثله لا يليق بشأن التحقيق وانت
 خير بان خدشته ههنا وفيما سأتى مدفوعة بان ما في هذا الكتاب اكثر
 مسائلهما والمقام خطاني يكفيه ادعاء ان العلمين تمامهما مذكوران
 في هذا الكتاب رغبا المتعلم في كتابه ولا بأس في اتحاد الكل بمعظم اجزائه

في مثل

وهو العموم باعتبار التحقيق العلمى
 احدهما في تحرير المطلق والكلام
 وان يهما القسم الاول في المطلق

في مثل هذا المقام الا ان هذه الخدشة انما يدفع بذلك عن المص لاعتنا الش
 اذ على تقدير كفاية الادعاء يكون اشتغاله في الحاشية الاتية ببيان العموم
 لغوا وفيه ما فيه بل هو الحق كما ستعرف قوله والظاهر ان وجه
 الظهور ما ذكره بعض الافاضل من ان ظرفية الصفة بموصوفها كما في زيد
 في الخصب والراحة ظرفية حقيقية عند اهل الحكمة فيستغنى عن اعتبار
 التشبيه والتجوز وفيه بحث من وجوه الاول ان كون تلك الظرفية حقيقية
 عند اهل الحكمة محل نظر بل الظاهر انها مجازية عندهم ايضا فانهم قالوا
 ان قولك كذا في كذا يدل بالاشتراك او التشابه على المعاني المختلفة كون
 الشيء في الزمان وكونه في المكان وكونه في محل وكونه في الخصب والراحة
 وكونه في الحركة وكون الكل في الجزء وكون الجزء في الكل وكون الخاص
 في العام انتهى والظ ان قولهم او التشابه لتقسيم تلك المعاني الى حقيقية
 كما في الثلاثة الاول ومجازية بعلاقة التشبيه كما في البواقي الثاني اوسلنا
 ان كلمة في حقيقة عرفية في تلك المعاني عندهم فانما يكون الظرفية
 حقيقة ههنا لو كان هذا الكتاب من الحكمة وليس كذلك بل من الكلام
 في تقرير عقائد الاسلام نعم المنطق في الاصل من علوم الحكماء لكن
 المص جعله كالمقدمة للكلام على ان الظرف ههنا ليس بتحرير المنطق
 وحده بل تحرير كلا العلمين فلا بد ان يكون الخطاب بكلمة في ههنا
 باصطلاح اهل اللغة ولما لم يكن الظرفية الحقيقة التي هي الحلول الحقيقي
 عندهم لاني ظرفية العلمين المحررين لاني ظرفية تحريرهما للكتاب
 ولاني ظرفية وصف الدلالة لموصوفها وان امكنت في عكسها اعني
 في ظرفية الموصوف لصفة الحالة فيه كما في قولك الشجاعة في زيد احتجج
 ههنا الى التجوز باحد الوجوه الثلاثة التي اشار اليها الشريف في قوله تعالى
 اولئك على هدى احدها الاستعارة التبعية في كلمة في كما ذكرها الش
 وثانيها الاستعارة المكنية في مجرورها بتشبيه العلمين المحررين او تحريرهما
 بالظرف الحقيقي وثبت لهما ما هو من خواص المشبهة اعني الاداة

الدالة على الحلول الحقيقي على سبيل التخييل وثالثها الاستعارة التمثيلية
بتشبيه حال العلمين او تحريرهما مع هذا الكتاب بحال الظرف مع مظهره
وبذكر المركب الدال على الثمانية بالوضع ويراد الاولى فيكون تمثيلا
وان حذف من التركيب ماعدا الادوات الثالث ان الدلالة ليست معنى
حقيقا للتحرير المختص بذوى العلم وصفابل مجازيا فان كتاب التجوز
في المجزور ليكون الجاز حقيقة لبس اولى من عكسه الرابع ان حل الظرفية
ههنا على ظرفية وصف الدلالة لموصوفها غير موجه ههنا سواء كانت
حقيقية او مجازية لان تلك الظرفية تدل على استيعاب الصفة واحاطتها
بموصوفها احاطة تامة بحيث لا يجد الموصوف بدلتها فتدل ههنا على
ان الكتاب لا يفارق الدلالة على العلمين يدل عليهما وافاد في كل حال فتكون
تلك الظرفية واقعة لاحتمال الاخلال المتوهم من غاية التهذيب
كما اذا جازت على العموم بحسب التحقق العلمي فيلزم ان يكون عطف
قوله وتقریب المرام على التهذيب توكيذا لاتأسبسا مع انه لا يرتضيه فيما
بعد واعلم لهذا الوجه امر بالتدبر قوله صفة للكلام لا تراعى في كون
الدلالة صفة للكلام وانما النزاع بين الشريف والمض في ان تفسير الدلالة
التي هي صفة اللفظ بفهم المعنى من اللفظ مشتمل على المسامحة كما ذهب اليه
الشريف اولا كما ذهب اليه المض بناء على انه وان كان مطلق الفهم صفة
للفهم او المعنى الا ان فهمه من اللفظ صفة مركبة لذلك اللفظ وقد اشار
اليه المحشي فاقبل ههنا من ان كون الدلالة صفة للكلام انما يصح على
مذهب المعنى في تفسير الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مع ان الحق مذهب
الشريف كما اشار اليه فنان من اعوجاج الفهم الا يرى ان حكم الشريف
بالسماح بوجوب كون الدلالة عنده وصفا للفظ ايضا اذا كانت وصفا
للمعنى اولافهم لم يكن فيه تسامح اصلا على ان الدلالة في كلام المحشي
يجوز ان يحمل على المعنى اللغوي الذي هو الارشاد القائم بالكلام ايضا
كافي هداية القرآن لا على المعنى الاصطلاحي قوله اما كون التقريب اه

اما ظهور كونه على الاول بالمعنى اللغوي فظ لان التقريب بالمعنى اللغوي
كالتهديب يشتق منه شيء ويحمل على الكتاب فيصح تأويله بذلك
المشتق بان يقال هذا غاية مقرب المرام غاية التقريب كما اشار اليه الش
مخلاف التقريب بالمعنى الاصطلاحي اذ لا يشتق منه مقرب بمعنى ذي
التقريب وايضا هو بمعنى الاستلزام الذي هو كل متواطئ لا متك
فلا يصح عطفه على ما صيف اليه الغاية بمعنى النهاية لانه يقتضي ان يكون
المعنى الاصطلاحي كلاما متكاملا كالتهديب وفيه ان التأويل لبس منحصرا
في حل الاشتقاق بل هو حل ذو واخواته فليؤل بحمل ذو بان يقال
هذا الكتاب ذو غاية التقريب والقول بان التقريب والاستلزام
كل متواطئ لا متك مدفوع بان التقريب كما يتم باتساج الدليل
عين المطبق باتساجه ما يساويه او اخص منه فانه ما هو بالذات ومنه
ما هو بالواسطة ومن الين ان الاستلزام بالذات اول من الاستلزام
بالواسطة كيف ولو لم يكن التقريب بالمعنى الاصطلاحي متكاملا كان
عطفه على التهذيب احتملا فاسدا لا غير مختار الا ان يقال كون التأويل
في جانب المعطوف عليه بحمل الاشتقاق وفي جانب المعطوف بحمل
ذو غير ظ اذ اللفظ ان يكون التأويلات بطريق واحد الاظهر ان وجه
الظهور هو ان عطف المعنى اللغوي على التهذيب لكونه دالا على غاية
تقريب المرام يفيد فائدة جلية وجديدة مهمة هي ان الكتاب بعيد
عن جميع مراتب الاخلال المتوهم من غاية التهذيب لان المبالغة في التفتيح
ربما يودي الى الاخلال الموجب لتعبد المرام عن الافهام ولا يفيد هـا
عطف المعنى الاصطلاحي اذ غاية افادة ان الدلائل المذكورة في هذا
الكتاب مستلزمة لتنجيها بالذات لا بالواسطة ولا يلزم منه خلوه عبارته
عن جميع مراتب الاخلال وهو ظ لا يقال بدفع توهم الاخلال بقوله
تحرير المنطق اه لان التحرير بمعنى التبيين الخالي عن الخشو والتطويل
كما ذكره الشارح ولا يبين في الاخلال ولذا اورد عليه بعض الافاضل

بانه لاوجه لاعراضه عن الاخلال في تفسير التحرير لانا نقول للاخلال
كغيره مراتب متفاوتة وخلق جميع تلك المراتب عن التبيين محل نظر
ظ بل الظان في بعضها تبيينا في الجملة فلا يدفع به ابهام هذه المرتبة
بمخلاف عطف المعنى اللغوي على التهذيب الذي اضيف اليه الغاية
فان غاية تقريب المرام الى الافهام بنى جميع تلك المراتب كما ذكرنا نعم
كون هذا الوجه ظاهرا مستغنيا عن البيان محل بحث وقديقال في وجه
الظهور لان السوق ليس صفة للكتاب بل للمعنى بواسطة الكتاب
بمخلاف التقريب بالمعنى اللغوي اقول وفيه نظر لانه ان اراد الصفة
الحقيقية فكذا التقريب ليس صفة للكتاب حقيقة بل للمعنى بواسطة
الكتاب لضرورة ان الالفاظ آلات لتقريب المعنى حقيقة وان اراد اعم
من المجازية فالسوق صفة للكتاب مجازا اذ كما ان الكتاب مقرب المرام
مجازا فكذا سائق الدليل مجازا على ان السوق الذي هو صفة للمعنى
للاكتاب هو مطلق السوق لاسوق الدليل فانه صفة للدليل عند المعنى
بلا تسامح والدليل الملفوظ من اجزاء الكتاب فيكون التقريب المفسر
بسوق الدليل وصفا حقيقيا بجزء الكتاب ولا بد ان يحمل ذلك التفسير
على ما هو صفة الدليل اما من غير تسامح كما ذهب اليه المعنى في تعريف
الدلالة او بالتسامح كما ذهب اليه الشريف المحقق هنالك لان التقريب
هنا هم وصف قائم بالدليل وهو الاستلزام واعلم ان الشئ لم يلتفت الى عيبه
اسم المفعول على معنى انه المرام المقرب الى الافهام لانه لا يصح على الاحتمال
المختار الذي هو كون الكتاب عبارة عن الالفاظ وانما يصح على احتمال
كونه عبارة عن المعاني ضرورة ان المرام المقرب الى الافهام هو المعاني
لا الالفاظ ولا النقوش فلا يصح ان يقال ان هذا الكتاب غاية المرام
المقرب الا ان يتكلف بحذف المضاف اى دوال غاية المرام المقرب قوله
فلان العطف على هذا يكون تاسيسا بالتكلف لانا كيدا لان تحرير المعنى
وبيانها الخالى عن الحشو والتطوير لا يستلزم تقريبا للدلائل المذكورة

فيها سواء كان العلمان عبارتين عن المسائل فقط كما هو التحقيق
او عن المسائل والمبادئ من الدلائل والتعريفات كما هو المشهور ولو فرض
الاستلزام على الثاني فليس التوكيد عبارة عن اعادة اللام مطلقا
بل من اعادة اللازم البين المستفاد من الملزوم ولزوم التقريب المصطلح
لتحريرهما على تقدير وقوعه غيريين كما لا يخفى وبالجمله عطف المعنى
الاصطلاحي على التحرير تاسيسا بالتكلف بمخلاف عطف المعنى
اللغوي عليه لان التحرير بمعنى التبيين الخالى عن الحشو
والتطوير مستلزم لتقريب المرام في الجملة استلزاما بينا وان لم يستلزم
غاية التقريب فعمله تاسيسا يحتاج الى تكلف بان يقال ليس التحرير
بالمعنى المتبادر الذي ذكره الشئ بل بمعنى مجرد ايراد عبارات خالية
عن الحشو والتطوير سواء وجد فيها تقريبا للمرام في الجملة او لم يوجد
تقريب اصلا كما في نهاية الاخلال الخالية عن التبيين والتقريب بوجه ما
اوبان يقال المراد من التقريب فرد الكمال اعني غاية التقريب هكذا
يجب ان يحترز مراده واعلم قوله فلا تغفل عن وجه الفرق بين عطف
التقريب بالمعنى اللغوي على التهذيب وبين عطفه على التحرير في ان
الاول يكون تاسيسا بالتكلف والثاني مع تكلف كما دل عليه المقابلة
بين قوله اما كون التقريب على الاول آه وبين كونه على الثاني آه
وذلك الوجه كما قررنا او بمعنى لا تغفل عن ان يكون الاول تاسيسا بالتكلف
انما هو على تقدير كون نفس التحرير طرفا للكتاب بحسب العموم في التحقيق
في الواقع لا على تقدير كون العلمين المحررين طرفا له بحسب العموم في التحقيق
العلمي لما اشرنا ان الظرفية على هذا تدل على ان العلم هذا للكتاب موجب
للعلم بمسائل العلمين المحررين فيدل على انه دال على العلمين بالنسبة الى كل
مخاطب ذكي وغنى فبنى جميع مراتب الاخلال وتوجب غاية التقريب
الى الافهام اللهم الا ان يكون غاية التقريب لازما بينا للظرفية المذكورة
او بمعنى لا تغفل عن ان نوههم اشتمال الكتاب على بعض مراتب الاخلال

باق غير مندفع على تقدير عطف التقريب بالمعنى الاصطلاحي على
التحرير وان اشتغلت بدفعه بالطرفية بحسب العموم يندفع المستفاد
من كلامه من كون عطف التقريب بالمعنى اللغوي على التهذيب تأسيبا
بلا تكلف فلاجل بقاء ذلك التوهم اخره الش او بمعنى لا تغفل عن
ان ما وردناه على طرفية التحرير مع دفعه بوجه يجري في التقريب
المصطلح المعطوف عليه اذ ليس التقريب المصطلح ايضا اعم من الكتاب
بحسب التحقق العلمي اذ كثير اتمالا بخطر يبال نفس السوق والاستلزام
والمسائل والدلائل فقط يحتاج في طرفية واعم بحسب التحقق في نفس
الامر ولا يجري الوجه الاخير في دفعه الا يصح المرام المقرب على ان يكون
المقرب مشتقا من التقريب بالمعنى الاصطلاحي اللهم الا ان يؤل بالمرام
ذي التقريب وهو اعم من الكتاب بحسب التحقق العلمي واعلم ان التقريب
اذا حمل على المعنى الاصطلاحي يكون اضافته الى المرام لادنى ملازمة
سواء كان معطوفا على التهذيب او على التحرير لان التقريب بالمعنى
الاصطلاحي انما يضاف حقيقة الى الدلائل لا الى المطالب والنتائج قال
الش يحتمل ان يكون بيانا للمرام اما مبني على ان المراد من المرام مرام اهل
الاسلام وان اضافة التقرير الى العقائد من قبيل اضافة جرد قطيعة
اي المرام الذي هو العقائد المقررة واما مبني على ان المراد من المرام مرام
المص فقط والاضافة على ظاهرها الذي هو اضافة المصدر الى مفعوله
اي المرام الذي هو تقرير العقائد سواء كان التقرير بمعنى البيان بالعبارات
او بمعنى التثبيت بحيث لا يزول بتشكيك المشكك لكن الثاني ياباه قوله
الى الافهام فيما قبل لان المرام المقرب الى الافهام هو المسائل الاعتقادية
عن الوضوح لا تقريرها بشيء من المعنيين اللهم الا ان يكون تقريبا
البيان الى الافهام عبارة عن وضوح دلالة ذلك البيان على مدلوله
بحيث لا يحتاج الافهام في الوصول الى مدلوله الى الوساطة لعدم كونه
بايراد اللوازم البعيدة او يكون تقريبا تقرير المسائل وتثبيتها الى الافهام

كتابة عن تثبيت هذه المسائل في الافهام والاعتقادات حاصل لتلك
الاعتقادات في هذه الكتاب بادنى شيء لان التثبيت بهذا الكتاب قريب
الى تلك الاعتقادات لا بعيد كما ثبتت بسائر الكتب ولا يخفى ما في كل
منهما من التكلف والكلام في الاحتمال الظ كما سنبه عليه المحشي قوله
ويحتمل ان يكون متعلقا بالمرام اذ المرام بمعنى المقى فالمعنى ح وتقريب
ما قصد من التقرير والبيان الى الافهام وذلك المقصود هو حصول تلك
المسائل المقررة على وجه اليقين في اذهان المتعلمين فعلى هذا صلة التقريب
محدوفة ايضا هو قوله الى الافهام كما اشار اليه ثم الظ ان مراده
ذكر عديل الاحتمال الظ الذي ذكره الش بقوله يحتمل ان يكون بيانا
بالمرام فان لفظ الاحتمال المذكور في الشرح يوجب احتمالا آخر
والاناسب ان يجعل الظ عديلا للفظ فيما وجد واما جعل عديله ما يفهم
من قوله وتعلقه بالتقرير آه فغير مناسب مع وجود العديل الظ فانه
احتمال بعيد فقد اشار الى ان في كلام انش الجواز حذف وكانه قصد
بذلك دفع ما يورد على الش من ان تعرضه بالاحتمال البعيد واعراضه
عما هو اقرب منه وهو احتمال كونه صلة للمرام مما لا وجه له واما ما قيل
لا يتيسر ان يكون متعلقا بالمرام لان معنى تقرير عقائد الاسلام هو
جعلها في قرارها وهذا الجعل مما يقصد تقريره الى الافهام اما ان
تقصد منه امر آخر يقرب اليه فالظ انه ليس كذلك فليس بشيء لانه انما
يتم اذا جعل التقرير بمعنى التثبيت لا اذا جعل بمعنى البيان بالعبارات
لما اشرنا ان ما قصده المص من بيان عبارات المسائل الاعتقادية حصول
تلك المسائل في اذهان المتعلمين فلا شك في ظهور ان يقال وتقريب
المسائل الاعتقادية التي قصدها المص من تقرير عباراتها الدالة عليها
الى الافهام على ان تقرب ذلك الجعل الى الافهام يحتاج الى تكلف
فلا يكون ظاهرا اذ الظ من تقرير الشيء الى الفهم ان يتعلق به الفهم
او يكون ذلك الشيء مفهوما سهولا للتقريب بينهما لان يتصف به الفهم

بسهولة فانه غير ظ كما اشرنا واما كون تقريب الجعل المذكور الى الفهم
عبارة عن ان يتعلق به الفهم ويصير هو مفهومه وبسهولة فما لا معنى له
ههنا كما لا يخفى قوله على ان يكون آء يشير الى ان ههنا احتمالا
آخر وهو تعلقه بالتقريب على ان يكون كلمة من منشايد اى التقريب
بسبب التقرير والبيان لكنه ايضا بعيد لكونه خلاف المتعارف
في صلة القرب فتأمل قوله فلانه بعيد لفظا اتي بهذا الدليل في صورة
المصادرة لاجل اللطافة لظهور عدم المصادرة لان البعد اللفظي الذي
هو المدعى اعم لانه بمعنى بعد الاستفادة من اللفظ سواء من جهة بعد
احد اللفظين المرتبطين عن الآخر بتوسط لفظ آخر او الفاظ آخر بينهما
او من جهة الاشتراك والتجوز بقرينة خفية والدليل المذكور عبارة
عن الاول الاخص قوله غير ظاء يشير الى صحة جعل المق قربا
الى التقرير بان يكون تقريبه اليه عبارة عن جعل البيان والتقرير ردا
عليه بلا واسطة ويكون غاية التقريب عبارة عن جعله دالا عليه
بلا واسطة اصلا لكنه بعيد اذا لفظان يقرب المق الى الفهم لانه الشائع
المتبادر في امثال هذا المقام ولاجل انه صحيح في ذاته لم يبطله الش
بل استبعده قوله وما قيل في وجه بعده معنى انه يلزم من هذا
اى من جعله متعلقا بالتقريب على ان يكون كلمة من بمعنى الى ان يكون المرام
غير تقرير عقائد الاسلام ضرورة ان القرب نسبة بين شئين فلا يكون
المقرب الى الشئ عين ذلك الشئ والظان عينه ههنا فهو بعيد عن الحق
جدا لان المرام نفس عقائد الاسلام لا تقريرها وفيه نظر اما الا
فلانا لان المرام ليس تقريرها بمعنى تثبيتها كيف وهذا الكتاب وامثاله
معمولة لاجراج المتعلمين بقبول التقليد عن اصنافهم وهم يعلمون اكثر
المسائل التي في هذا الكتاب قبل تصنيفه فلو كان التصنيف لاصل
التعليم والتعلم لاصل العلم لكان كل من التصنيف والتعليم تحصيلا الحاصل
في اكثر المسائل فالظان مراد المص من تقرير العقائد تثبيت المسائل

الاعتقادية في اذهان المتعلمين بحيث لا تزول بتشكيك المشكك بناء
على ان المط هو اليقين فلو جعل كلمة من متعلقة بالتقريب وصلته لدلت
على ان هذا الكتاب مقرب للمرام الاصل الى التقرير والتثبيت فيلزم
ان لا يكون عينه مع انه عينه فيحتاج الى صرف التقرير عن هذا المعنى الظ
الى معنى البيان بالعبارة ليدل على ان هذا الكتاب غاية تقريب المرام
الاصل الذي هو التثبيت الى البيان بالعبارة لحصوله منه بلا واسطة
وهذا مراد القائل لا يقال على هذا لا يصح توجيه الش من كونه بيانا
للمرام وصلة التقريب محذوفة هي قوله الى الافهام على ظاهره
اذ لا معنى لتقريب التقرير بمعنى التثبيت الى الافهام لا نقول قد عرفت
ان توجيهه مبنى على ان اضافته الى العقائد من قبيل اضافة جرد
قطيعة فمراده تقريب المرام الاصل الذي هو المسائل الاعتقادية
المقررة اشائية من حيث انها مقررة نابتة الى الافهام فيكون المق الاصل
في بعض المسائل هو وصف التقرير والتثبيت وفي البعض الآخر هو
اصل العلم مع ذلك الوصف فلا اشكال واما نائبان فلان للقائل ان يقول
الغرض توجيه استعداد الش التوجيه الثاني فاما ان يكون المرام متحدا
مع تقرير العقائد سواء جعل اضافة التقرير الى العقائد من اضافة المصدر
الى معموله او من اضافة جرد قطيعة اولا يكون متحدا معه فعلى الثاني
لا يصح التوجيه الاول للش فان البيان يقتضي الاتحاد وعلى الاول يصح
ما قلنا باى طريق كان فكلام المحشى ههنا لا يخلو عن الاحتلال كما لا يخفى
فتأمل قوله حاصله ان العقائد آء وفيه ان الش جعل تقرير
العقائد بيانا للمرام المقرب الى الافهام وذلك المرام هو المعتقدات
اعني المسائل الاعتقادية لا الاعتقادات ولا تثبيتها وتقريرها اذ لا معنى
لتقريب بشئ منهما الى الافهام كما لا معنى لتقرير الاعتقادات وبيانها
فالحق ان مراد الش انه ان كانت العقائد بمعنى المعتقدات والاسلام
بمعنى ما جاء به النبي عم معتقدا كان او فعلا او قولا بما يجب تصديقه فلاضافة

بيان اصطلاحية لتصادقهما في المعتقدات الاسلامية وصدق الاسلام
بدون المعتقدات في الافعال والاقوال وبالعكس في المعتقدات الغير
الدينية وان كانت العقائد بمعنى المعتقدات ايضا والاسلام بمعنى التصديق
بما جاء به النبي عم فالاضافة لامية للبيان الكلي بين المعتقدات والاعتقادات
لكن المعتقدات كالا اعتقادات انما تضاف حقيقة الى اهل الاسلام
لا الى نفس الاسلام فالاضافة للامية المذكورة مجازية لادنى الملازمة نعم
اضافة التقرير الى العائد من اضافة جرد قطيعة لا محالة سواء كان بمعنى
التثبيت او معنى البيان اي المعتقدات المنقولة في الازمان بعد تشريحها الى
الفهم والمبين بعد ذلك قوله وان كان الاسلام آه اي سواء كان العقائد
بمعنى الاعتقادات او بمعنى المعتقدات او كان العقائد بمعنى المعتقدات
اي سواء كان الاسلام بمعنى التصديق الجنائي او بمعنى الاقرار فالاضافة
في هذه الصور الثلاث للملازمة لما عرفت ان الاعتقادات والمعتقدات انما
تضافان حقيقة الى اهل الاسلام واما اضافة النية الى غيرهم فمجازية ولذا
اشار الش الى توجيه آخر ههنا بالجوز في الطرف او في الحذف ليكون
الاضافة حقيقة وقد وقع قوله والعقائد بمعنى المعتقدات في بعض النسخ
مالوا والواصلة لكنها قاصرة عن الصور الذات ولا يمكن تبين المق من قوله
مثلا لانه اشارة الى جواز حمل الاسلام على معنى الدين كما في قوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام وهو جمع ما جاء به النبي عم اذا الاسلام كما يطلق
على التصديق الجنائي بجميع ما جاء به النبي عم وهو الايمان وعلى التصديق
الظاهري اللساني ذلك وهو الاقرار يطلق على معنى الدين وهو جميع
ما جاء به النبي عم من المعتقدات والافعال والاقوال وضافة العقائد
اليه بهذا المعنى للملازمة ايضا سواء كان بمعنى الاعتقادات او بمعنى المعتقدات
للتباين الكلي بينهما بحسب الجمل واما ما قدمنا من كون اضافة العقائد
بمعنى المعتقدات الى الاسلام بمعنى ما جاء به النبي عم بيان اصطلاحية فبني
على حمل الاسلام على المعنى المشترك بين الكل والجزء مجازا واعلم

ان الاضافة للملازمة من اقسام المجاز العقلي فان المضاف بالاضافة
اللامية ان اضيف الى ما هو له وحقه ان ينسب اليه فالاضافة حقيقية
كاضافة الغلام الى مالكه في قولك غلام زيد وان اضيف الى غير ما هو
له للملازمة فمجازية فالظ ان اضافة الغلام المشترك بين زيد وعمرو
الى احدهما حقيقية لوجود التملك مع اختصاص في الجملة ولو اختصاصا
اضافا بالنسبة الى غيرهما وان اشترط في الاضافة الحقيقية اضافة الى ما هو
له مع الاختصاص الحقيقي كان امثال هذه الاضافة مجازية ايضا
ومن ههنا يعلم ضعف ما ذكره المحشي في حاشية الاداب من ان معنى اللام
مطلق التعلق والارتباط لا الاختصاص الحصري اذ لو كان معناه
ذلك لكان جميع صور الاضافة للملازمة اضافة حقيقية وهو خلاف
ما اجعوا قوله لادنى ملازمة اشارة الى ان مراد الش من الملازمة
لبس فردها الكامل الذي هو المناسبة بين المضاف والمضاف اليه
في الاضافة الحقيقية بل ما هو ادنى منها لكون الاقرار مسببا عن الاعتقادات
او واقعا على المعتقدات وقوع الفعل على المفعول به قوله الا
ان يقال اراد بالاضافة آه فعلى هذا يكون البيان بالمعنى اللغوي اي
منسوبة الى بيان المضاف بما هو اخص منه مطلقا وهذا البيان متحقق
في البيانية المصطلحة عند التجاه فهي منقولة من المعنى الاعم الى الخاص
ولذا قال والاول جارا آه لكن قد عرفت انه لا حاجة الى العدول
من الاصطلاحية على ما يقتضيه سوق كلام الش وغاية الامر ان كلام المص
لا يخ عن تجوز اما في النسبة او في الطرف او في الحذف قوله لان
ما ذكره مخصوص بالمجاز المرسل ولا يجري في المجاز بالحذف لان اهل
الاسلام في صورة المجاز الحذف انما يراد بمجموع اللفظين لا بمجرد الاسلام
مع انه جعل ذلك المعنى مراد بالمجازين بقرينة عطف قوله او مجاز الحذف
على المجاز المرسل ثم المجاز المرسل ههنا اما بعلاقة الاشتراط بناء على ان
كونهم اهل الاسلام مشروط بالاسلام او بعلاقة الحلول بناء على ان

الاسلام وصف حال فهم وهذا الايراد مبنى على ان المتبادر من قوله بالاسلام باستقلال الاسلام ولذا دفعه بحمله على المذخبة الاعم وانت خير بان ذلك الجملة صرف عن الظ المتبادر فلا يندفع به السؤال المبني اللهم الا ان يكون الصرف بقرينة ظاهرة ايضا واولى في دفعه ما قبل لما كان الاسلام نائبا مناب الاهل المحذوف ومعربا عن اعرابه صح ان يقال اريد به اهل الاسلام وقد يقال لو عطف او مجاز الحذف على قوله ان اراد الاستغنى عن التكلف الذي ارتكبه المحشى في توجيه وفيه انه مع كونه بعد لفظا ركبك معنى اذ لا حسن للترديد بين ارادة المعنى وبين مجاز الحذف وانما الحسن في الترديد بين المجازين او بين الارادتين فما ارتكبه اشد تكلفا لا يخفى واما ما قبل ما قاله المحشى في المجاز الحذف فما هو جوابه فهو جواب الش وهو غفول عن توجيه المجاز المرسل اذ كان المراد من الغيث هو النبات المسبب عن الغيث لا مطلق النبات كما تقرر في محله فكذلك المراد بالاسلام ههنا اهل الاسلام لا مطلق الاهل قال المص جعلت تبصرة لمن اراد البصرة لذي الافهام ذكره الفاضل العصام ان هذه الجملة فصلت عما قبلها يعني جملة وبعد فهذه غاية تهذيب الكلام لا اختلافها خبرا وانشاء لان هذه الجملة خبر وما قبلها لانشاء مدح الرسالة ولذا صح عطفها على احد الانشآت السوابق من الصلوة والحمدية وان استصعبوا هذا العطف وبالغوا فيه حتى احتاجوا في دفعه الى جعل الواو عوضا اما وايت بذلك بعدم استعمال واما بعد ولا حاجة الى شيء من ذلك ولا الى جعل هذه الجملة المفصولة جوابا عن سؤال مقدر عن الغرض مع انه لا يستل عن الغرض في جعل العلمين مهذبا منقحا لظهوره انتهى مالا اقول ليس احتياجهم الى ذلك لاختلاف الجملتين خبرا وانشاء لان كون الجملة الحمدية انشائية محضة محل نظر لانها خبرية بالنسبة الى منكري اختصاص الحمدية تعالى من السامعين وان كانت انشائية بالنسبة الى المقرين بل لعدم المناسبة بين الجملتين ولذا احتاج بعضهم الى عطف القصة

على

على القصة قيد وفي عطف الصلوة الانشائية البتة وايضا ظهروا كون الغرض افادة البصيرة للمسلمين لذي التعليم والافهام محل نظر ظهروا على انه ان كان ظاهرا يكون جملة جعلته آه ايضا انشائية لعدم الفائدة ولازمها في الخبر فيصح عطفها على احدى السوابق الانشائية فلا وجه للفصل والا فيصح كونها جوابا عن سؤال عن الغرض قال الشارح وما زائدة او موصولة او موصوفة لا يخفى ان الاولى ان يقول او نكرة كما جوزوها فيه الا ان يقال اعرض عنها لغاية قلتها فان كانت زائدة تعين الجر فيما بعدها على الاضافة اي لامثل الولد الاعز موجود في الدين جعل الكتاب تبصرة وتذكيرة لهم وليس من لوازم ماء الزائدة الغاء العمل كما في قوله تعالى ايما الاجلين قضيت واركانت موصولة او موصوفة تعين الرفع فيما بعدها لانه خبر مبتداء محذوف والجملة صلة اوصفة اي هو الولد الاعز وان كانت نكرة فما بعدها مجرور على البدل منها سواء كان معرفة او نكرة اي لاشل شيء الولد الاعز واما منصوب على التمييز ان كانت نكرة لان ما يتقدير التوبين وقدم احتمال الزيادة مع ان عدم الزيادة اولى لاستلزام الاخيرين الحذف في صدر الجملة الواقعة صلة اوصفة وهو قليل صرح به الرضى ولانها بقدر في اطرافها لازم اطلاق ما على من يعقل كما هيها وقدم الموصولة مع ان الموصوفة لكونها نكرة اتم في الابهام المؤدى الى تعظيم الولد الاعز لكونها عبارة عن الولد المعروف باللام ولا يفوت التعظيم بل في الموصولة تعظيم من جهتين من جهة ايهام الموصولة ومن جهة تعريفها بانه عظيم قدره لا يغيب عن الخواطر قال الشارح ثم استعمل معنى التخصص قال بعض الافاضل اما مجازا او منقولا في عرف العام واعراه على هذا انه منصوب المحل على انه مفعول مطلق للفعل المقدر فاذا قلت زيد شجاع ولا سيما راكبا فهو معنى وخصوصا راكبا اي واخصه بزيادة الشجاعة خصوصا راكبا وراكبا حال من مفعول الفعل المقدر وفيه بحث اذ لو كان منقولا

لا سيما الولد الاعز
سما الولد الاعز
ويعنى لا سيما الاعز

لكن المعنى الاصلى مهجورا ولم يهجر وايضا كل من التجوز والنقل لا يقتضى تغير الاعراب الاصلى اما التجوز فظ واما النقل فلان النقل لا يقتضيه كما في فعل التعجب ثم اعلم انهم ذكروا ان الواو الداخلة على لاسميا كما في قول امرئ القيس اما اعتراضية او حالية او عاطفة وجوز بعضهم النصب على الاستثناء في قول امرئ القيس وفيه ان الاستثناء مع الواو لم يعمد في كلامهم الا فيما يكون معطوفا على الاستثناء الاخر فالوجه ان يجوز النصب على الاستثناء حيث لا يكون مع الواو كما هي هنا قال الش وتتحقق انه للاستثناء قيل فيه اشارة الى ما في الرضى من انه ليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل المذكور بعده مبنى على اولويته بالحكم المتقدم وانما عد من كلماته لان ما بعده مخرج عما قبله من حيث اولويته بالحكم المتقدم وبوافقه ما في شرح المفصل من ان نصب ما بعده على اجراء لاسميا مجرى الا وهو ضعيف لان ما بعد الانحالف لما قبله في النفي والاثبات وفي لاسميا يكون ما قبله وما بعده مثبتا الا ان ما بعده ازيد واقول بل اشار الى تحقيق المقام ودفع التسامح من النجاة حيث عدوه من كلمات الاستثناء بان حقيقة الاستثناء انما تدور على الاخراج عن الحكم المتقدم سواء كان ذلك الاخراج لغرض اثبات تقيضه كما في قولهم ما جئني القوم الا زيدا لغرض اثبات ما هو اتم منه به كما في صورة المدح بما يشبه الذم نحو قولهم زيد عالم الا انه زاهد هذا هو المستفاد من لام الغرض في قوله ليحكم عليه آه فغرضه ارد على الرضى وشارح المفصل لا المباشرة معهما والالقال في مقام التحقيق انه بمنزلة الاستثناء عن الحكم السابق نعم يتجه عليه ان لاسميا مركب فلا يصح عدوه من الكلمات بخلاف بعض الافعال فانه بدون الفاعل مفرد ولا يخلص الا بان يعم الكلمات على وجه يعم المركبات وهو تسامح آخر او يخص كونه للاستثناء باستعماله بمعنى خصوصاً على النقل تأمل ثم اعلم ان كونه للاستثناء لا يختص بان تصاب ما بعده على الاستثناء لانهم عدوه من كلمات الاستثناء على كل

احتمال كما اشترنا من ان الاستثناء يدور على معنى الاخراج ولذا عدوا بعض حروف الجر والافعال منها قوله وفي الصحاح آه قال في شرح في المفصل يروى في هذا اليب ما بعد لاسميا رفوعا ومنصوبا ومجرورا فقد ثبت رواية الالوجه الثلاثة ونفي رواية النصب بما في الصحاح من قبيل الاستثناء وعلى النفي الغير المحصور بسكوت شاهد واحد والتأيد بصورة الكتابة شغل بالالعية اذا الكاتب مضطرب في كتابة احدى صورتين اذ لا صورة جامعة بين الالوجه الثلاثة واختيار هذه الصورة لانطباقها على الوجهين من الوجه المروية دون الصورة الاخرى المختصة بالنصب قوله الارب يوم لك آه كلمة رب للكثير وصالح صفة يوم ولك متعلق به قدم عليه المحصر ومنه ظرف لغوله ايضا ومستقر حال من ضمير صالح اي يوم كثير صالح لك من جانيهم حاصل لك وداره جليل يضم الجيمين مع سكون بينهما اسم موضع بالبادية يخاطب نفسه كثير من الايام طاب لك من جهة المعاشرة والتلذذ من جهة تلك النسوة ولكن مثل اليوم الذي كنت معهم في داره جليل موجودة في تلك الايام فان تلذذك فيها اكثر واتم من سائر الايام قال الشارح من حيث دلالتها آه قيد للكل من الالفاظ والنقوش وان كان دلالة النقوش على المعاني بواسطة الالفاظ وانما قيدها بهذه الحبيثة ليم اللزوم الذي ذكره في الحاشية في العموم بحسب التحقيق العلمى كما انه قيد المعاني بالحبيثة الالية لان المسائل الخصوصية بدون ذلك التقيد حاصل في الالذهان قبل تأليف هذا الكتاب فلا يكون قسما اول منه الامن حيث كونها مستفادة من عبارة المص لتحقيق العموم بين المسائل الخصوصية والقسم الاول فيما اذا اريد بها تلك المسائل الخصوصية لان المقيدة بقيد الحبيثة اخص مطلقا من المطلقة وبه يتدفع لزوم ظرفية الشيء لنفسه ح وسيتضح الامر قوله ذكر في الحاشية المنقولة آه اعلم ان الحاشية المنقولة منه هي ان العموم ههنا باعتبار التحقيق العلمى معنى ان المنطق الذي هو عبارة عن مجموع المسائل الخصوصية يعلم كماله علم القسم الاول باحد معانيه ولا عكس فالقسم

الاول بكل من معانيه اخص مطلقا من المنطق والمنطق اعم منه فشب
 الشمول العمومي بالشمول الظرفي فاستعمل اللفظ الموضوع للنائي في الاول
 انتهى فقد عرفت ان ايس في الحاشية استثناء المعنى الثالث كما استثناء
 المحشى ولذا اورد عليه بان هذا النقل مختل لان ذلك الاستثناء لا يحتمله كلام
 في الشرح حيث قال وعلى التقادير فالظرفية مجازية آه ولا كلام في الحاشية
 حيث قال في الموضوعين باحد معانيه وبكل واحد من معانيه اقول
 استثناءه فمحمدا بظاهر كلام الحاشية بقدر الامكان لان اللفظ مما في صدره
 من قوله ان المنطق الذي هو عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة ان
 يكون معنى التوجيه الاول هو بعينه معنى التوجيه الثاني وح يطل التوجيه
 الاول بالنسبة الى كل معنى من المعاني السبعة لا بالنسبة الى ما عدا المعاني
 انما كانت فقط وكما كان تقليل الفساد اهون من تكثيره حل قوله في الشرح
 وفي المعنى الثالث خاصة آه على ان يكون استثناء للمعنى الثالث بحسب المعنى
 عن قوله وعلى التقادير آه في التوجيه الاول وح يكون المعنى الثالث المستثنى
 كما في الحاشية في الموضوعين ايضا ولا سيما بعد تأييد ذلك الاستثناء
 وقوعه في بعض نسخ الحاشية كما نقل عن المحشى ههنا ومما يدل على
 ذكرنا ان نظره الاتي لا يتوقف على هذا الاستثناء واعلم ان الشرح المحقق
 اشار بالتوجيه الاول الى ان ما اشتهر في امثال هذه الظرفية من تقدير اليه
 ضائع لان ظرفية البيان المقدر ايضا مجازية لغوية بشر
 الافة واركات حقيقة في كتب اهل الحكمة باصطلاحهم فليقم شرف
 انفس المعاني وعمومها اولا ولم يعتبر العموم في الواقع مع انه واقع ايضا لان
 المنطق مدون قبل هذا الكتاب ولا زال بعد في تحقيق القسم الاول باحد
 معانيه السبعة في الواقع تحقيق المنطق فيمدون العكس فيتحقق هذه
 عموم مطلق بحسب الواقع والخارج ايضا لان جعل انفس المعاني ظاهرا
 للقسم الاول لا يفيد ما افاد البيان الا باعتبار العموم العلمى وايضا الظاهر
 امثال هذه الظرفية افادة ان القسم الاول سبب موجب اعلم المنطق

وهذا

وهذا الغرض يفوت بالعموم الخارجى بل يحتاج الى العموم العلمى المطلق
 لامن وجه لا يقال بل لم يلتفت اليه اذ لا معنى لتحقيق المعاني والمسائل
 في الخارج فانها لا يتحقق الا في العلم لا نقول المراد بالخارج ما هو خارج
 عن شعور شخص معين اى شخص ذلك ان اذا العموم العلمى
 بالنسبة الى شعوره كما يدل عليه قوله كلما يعلم القسم الاول بعلم
 المنطق ومن البين انه متى تحقق القسم الاول خارج شعور شخص معين
 يتحقق المطلق خارج شعور ذلك الشخص وان كان تحققه في علم شخص
 آخر ويصدق هذه الشرطية في حق الشخص الثاني بل في حق كل
 شخص على حدة واما العموم العلمى فان يقال متى تحقق القسم الاول
 في علم شخص يتحقق المطلق في علم ذلك الشخص وهو الذى افاده
 تقدير البيان ونحن نقول العموم الخارجى انما لا يفيد ما افاده البيان
 ويفوت به ذلك الغرض لو وجب حل المطلق على معنى المسائل وهو م
 بل اللفظ في اسامى العلوم ان يكون بمعنى الملكات او الادراكات كما يستفاد
 من ظ كلام المص في شرح التلخيص فتح نقول متى تحقق القسم الاول
 بمعنى اللفاظ او النقوش او المركب منهما في الخارج تحقيق المطلق بمعنى
 الادراكات في الخارج بناء على ان العلوم والادراكات موجودات خارجية
 اصلية لكونها من مقولة الكيف وان كانت المعلومات موجودات ذهنية
 ظلية ولا عكس فيتحقق العموم الخارجى بين القسم الاول باحد هذه
 المعاني الثلاثة وبين المطلق بمعنى الادراكات ويفيد ما افاده البيان
 ولا يفوت ذلك الغرض وان لم يتحقق ذلك العموم بينه وبين المطلق
 بمعنى الملكة بناء على ان الحيثية المعبرة في الاناظر والنقوش مجرد الدلالة
 الموجبة للادراكات للملكات ايضا ولا بين المطلق بمعنى الادراكات
 وبين القسم الاول بمعنى المعاني او معنى يتركب منهما بناء على ان تحقيق
 المعاني خارج شعور شخص معين لا يوجب تكيف نفسه بكيفية المنطق
 بل تكيف نفس شخص آخر فلا يحصل عموم مفيد لمفاد البيان وان حصل

اعلم لا بالنسبة الى مطلق الشعور
 والا لكان شاملا لصوره غير مارة
 ههنا وهى قولنا اذا تحقق القسم
 الاول في علم شخص يتحقق المطلق
 في علم شخص آخر وما افاده تقدير
 البيان ليس شاملا لهذه الصورة
 بل لا يتحقق

هناك عموم آخر الا ان يقال اعرض عنه لعدم اطراذه في جميع الاحتمالات
مع انه يستفاد من قوله كلما يعلم القسم الاول يعلم المنطق فتأمل وان ضم
في سلك الفرائد التي تفرد بها هذا الكتاب قوله باعتبار التحقق العلمي
اي التحقق في العلم لكن الظان يقول باعتبار التحقق الذهني لان النسب
اما بحسب الصدق والجلل واما بحسب التحقق في الخارج واما بحسب
التحقق في الذهن لا يقال انما عدل عن الظان لثابتهم ان العموم بها
معتبر بين العلمين بحسب الوجود الاصل في الخارج والفرع اعتبار
بين المعلومين بحسب الوجود الظلي ولما كان العلوم وصفا حائلا في الذهن
صح ان توصف باعتبار وجودها الاصل في الخارج بكونها متحققة
في الذهن لا بكونها متحققة في العلم فانها لا تكون متحققة في العلم
مالم يتصور ولم يتعلق بها علم آخر فتصير معلومات وبالجملة المتحقق
في العلم لا يكون الا معلوما حاصل في الذهن بالوجود الظلي والتحقق
في الذهن كما يجوز ان يكون معلوما كذلك يجوز ان يكون علما حاصل
فيه بالوجود الخارجي لا نقول الوجود الذهني متبادر في الوجود الظلي
الذي هو حصول الشيء في الذهن بصورته لا بذاته بل هو مخصوص
اصطلاحا كما يفهم من كلامهم اللهم الا ان يقال ذلك العدول للاشارة
الى ما قدمنا من ان العموم بحسب التحقق الخارجي بين القسم الاول
بعض الاحتمالات وبين المنطق بمعنى الادراكات مفيد لافادة تقدير البيان
ههنا ايضا لان قوله كلما يعلم القسم الاول يعلم المنطق بمعنى كلما تحقق
العلم بالقسم الاول في الخارج بذاته بوجوده الاصل في تحقق العلم بالمنطق
في الخارج بذاته وبوجوده الاصل ايضا وهو ظ فاعلى هذا يكون البيان
لتلك الشرطية بياناً للمقيد بل لازم المقيد وحاصله لانه يستلزمه ايضا فتصير
قوله بمعنى انه آه لا بمعنى قد يكون اذا علم علم وبالعكس على ان يكون
المراد من العموم هو العموم من وجه اذا الغرض الترغيب على القسم
الاول بان تعلمه موجب للعلم بالمنطق وهو لا يحصل بالعموم من وجه بل

بالعموم

بالعموم المطلق ولا بمعنى انه متى تحقق العلم بالقسم الاول في الخارج تحقق العلم
بالمنطق في الخارج اذا كان المنطق عبارة عن المسائل والمعاني او تحقق
نفس المنطق في الخارج اذا كان عبارة عن الادراكات لانه عموم بين العلمين
المتعلقين بهما او بين نفس احدهما والعلم المتعلق بالآخر لا عموم بين
نفيهما وهو مقتضى كلام المصنف ههنا بل بمعنى انه متى تحقق القسم الاول باحد
معانيه في علم شخص تحقق المنطق في علمه ايضا بدون العكس وانما فسرنا
التحقق العلمي في كلامه بالتحقق في العلم احترازا عن تحقق العلم وحملناه
على الوجود الذهني الظلي في الجانبين واما احتمال حمل التحقق العلمي
في احد الجانبين على الوجود الظلي الذهني وفي الجانب الآخر على الوجود
الاصل في الخارج فمما لا يلتفت اليه اذ يجب في النسب بحسب التحقق
العلمي بل بحسب الحمل ايضا اتحاد الجانبين في الخارج اوفي الذهن ثم
اعلم ان المراد من العلم في طرف هذه الشرطية اعم من التصور ولو بوجه ما
ومن التصديق وان الكلام الخبري كما يدل بمفرداته على المفهومات
التصورية يدل بتوسط الرابطة على وقوع النسبة اولا وقوعها
كما نطق به كتب المنطق فح لاشبهة في صدق الملازمة الكلية في تلك
الشرطية بعد تقييد القسم الاول بتلك الجبليات وما توهمه بعض
القاصرين ههنا من ان ما يتعلق بالنقوش انما هو حسن البصر
وما يتعلق بالالفاظ انما هو حسن السمع فعددهما من العلم ما بطريق
الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير لا يكون العلم بها التصورا
والعلم بالمنطق الذي هو مجموع المسائل تصديق واستلزام التصور
للتصديق محل تأمل وان الالفاظ امارات لدلولها فلا يلزم من العلم
بها الا الظن بمدلولاتها والعلم المتعلق بالمنطق الذي هو مجموع
المسائل تصديق قطعي وزوم القطع من الظن محل تأمل ايضا انتهى
فليس بشيء قطعاً اما اولاً فلان المعنى في المنطق لما كان علما قطعيا
فروابط القسم الاول موضوعة للاحكام القطعية فاذا تحقق الالفاظ

والنقوش المأخوذة في القسم الاول في علم احد ولم يتحقق في علمه تلك الاحكام على وجه القطع فكما لم يتحقق ههناك المنطق في علمه وكذلك لم يتحقق القسم الاول في علمه لان القسم الاول ليس عبارة عن تلك الالفاظ والنقوش على اطلاقها بل من حيث دلالتها على معانيها الموضوعية هي بازائها ولا تدل على المنطق الا اذا حصلت تلك الاحكام على سبيل القطع ولو بواسطة البراهين البرالمذكورة في المنطق لان الروابط التي هي الادوات محتاجة في الدلالة على معانيها الى امور خارجة عنها وما وهمه من استلزام التصور للتصديق محل تأمل فامدبنى على الاستثناء بين الاستلزام والاكتساب بانظر اذ الشك في الثاني لا في الاول وكيف يشبه فيه وهم قالوا في القضايا قياساتها معها ان تصورات اطرافها ملزمة بحضور قياس خفي موجب لحكمها وان الاحكام البديهية قد تتوقف على تصورات اطرافها على وجه مخصوص فيوردون لبيانها تعريفات لاطراف ويسمونها تقييدات بالحدود مع انه مناقض للزوم الظن من الامارات كما اعترف به فما هو جوابه فهو جوابنا واما ما ذكره من ان الالفاظ امارات فهو مذهب مرجوح ولو سلم فاعمال يلزم من ان العلم بها القطع فيما اذا احبل العلم هناك على مجرد تلك الالفاظ وههنا احبل التصديقات القطعية بالمسائل على البراهين المشهورة في المفصلات فلا يتعلمها متعلم بمجرد الاعتماد على الفاظ القسم الاول او نقوشها واما ثانيا فلوسلما ان روابط التركيب العربية موضوعة لمطلق التصديقات الشامل للظن او التقليد وانها لا تتغير بوضع المص فدل على مداولايتها بمجرد انضمامها لطرافها اليها من غير احتياج الى البراهين فذلك مدفوع ايضا بان مراد المع من المنطق اعم من الظن والتقليد ايضا او محجوزا والا لا يورد رهايا على كل مسئلة وعرضه مجرد ضبط مسائل المنطق ولو تقليدا لكنه لا يصح في قسم الكلام فالوجه هو الاول والش المحقق انما تعرض بقبود الحيات لدفع امثال

هذا الوهم واما ما دل عليه صدر الكلام هذا التوهم من توهم خروج الاحساسات عن حقيقة العلم ففيه انه مبنى على الاستثناء بين البهائم والعقلاء فانهم انما اخرجوا عنها احساسات البهائم لا احساسات العقلاء كيف وهي اقوى علومهم وينتهي اليها افكارهم وجعلوا الحواس الظاهرة السليمة من اسباب العلم قوله بناء على انه على تقدير آه تعليل لاستثناء المعنى الثالث اي انما استثناء بناء على ذلك فلا يتحقق فيه عموم بحسب العلم فهو من كلام المحشي كنفس الاستثناء لامن الحاشية المقولة ويدل على انهما ليسا منها ماسيا في من المحشي من ان التوجيه الاول مشترك بين الجميع قوله وفيه نظر امام مع للملازمة في الشرطية كما هو الظن من قوله لم يكن مستلزما وحيلا حاجة الى التفرع بقوله فلا يكون هناك آه واما معارضة لدعوى العموم العلمي في الحاشية كما يلايمها التفرع المذكور فان حلت تلك الغاء على الفصيحة يكون مدخولها تاليا من كبرى القياس الاقتراني الشرطي المذكور بتمامه في كلام المحشي ح ينتج شرطية باستثناء عين مقدمها ينتج عين ذلك التالي الذي هو موط المعارض وان حلت على التفرع يكون تلك الكبرى الشرطية مطبوعة في كلامه دون النتيجة وفي صورة الفصيحة بالعكس ونشأ النظر على التقديرين توهم كون التوجيه الاول مبنيا على مبنى التوجيه الثاني وهو كون المنطق عبارة عن مجموع المسائل الخصوصية وعلى كل تقدير يتوجه عليه ان الاستلزام بين العلمين غير ملزم في بيان العموم الذي يكفيه مجرد الدوام ولذا قال بعض الافاضل الشرطيات المأخوذة في مفهومات النسب اهم من الاتفاقيات والزمومات فالاولى ان يدل نبي الاستلزام ان يتعرض بالانفكاك بناء على انه ربما يوجد العلم بالجزء ولا يوجد بالكل فح لا يصدق تلك الشرطية الكلية المعبرة في العموم المطلق من احد الجانبين لازمية ولا اتفاقية ولا يتحقق هناك عموم مطلق على البتة قوله لم يكن لعلم بالقسم الاول آه لان القسم ح اما جزه

المنطق اودال على ذلك الجزء او مركب منها فالعلم به على كل تقدير انما يستلزم العلم بجزء المنطق لا بنفسه قوله فلا يكون هناك عموم آه تقييده بهذا الاعتبار يشعر بوجود العموم باعتبار التحقق في الواقع ونفس الامر كما ذكرنا المقابلة صحيحة بنى مطلق العموم لوصح ذلك النفي وقوله اصلا اما بمعنى قطعا او بمعنى باعتبار شئ من هذه المعاني قوله الا ان يقال آه ان كان النظر منعنا فهذا الجواب اثبات الشرطية المقصودة بانها مبنية على ان المنطق اسم لفهوم كلي صادق على مسائل القسم الاول وعلى مسائل ما في كل من كتب المنطق بدليل ان التوجيه الاول مشترك بين جميع الاحتمالات السبعة كما هو ظ عبارة الحاشية اى الشرح حيث يقول وعلى التقادير او الحاشية المنقولة حيث يقول فالقسم الاول بكل معانيه اخص من المنطق او كل من الشرح والحاشية المنقولة مع تأييد ذلك بما في بعض النسخ كما يأتى وان كان استدلالا فهذا الجواب منع لطفية المقدم مستندا بما تقدم في اثبات الم اى لانم ان المنطق على هذا التوجيه الاول عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة وان القسم الاول جزء منه كيف وان ظ عبارة الحاشية مع ما في بعض النسخ يدل على ان ذلك التوجيه مبنى على كون المنطق اسما لفهوم كلي صادق على مسائل القسم الاول وحدها قوله وان كان في بعضها الذى هو المعنى الثالث عموم مطلق باعتبار آخر هو العموم بحسب الصدق والحمل ايضا اى كالعوم بحسب التحقق يعنى وجود العموم بحسب الصدق فى المعنى الثالث لا ينافى وجود العموم بحسب التحقق العلمى فيه بل الاول يستلزم الثانى فالعموم باعتبار التحقق العلمى مشترك بين الجميع فهذا القول متعلق بالمشترك ولك ان تجعله متعلقا بالمجازى ايضا بمعنى انه مجازى وان وجد معه فى بعضها عموم باعتبار الصدق والحمل فان ظرفية مطلق العموم ولو بحسب الحمل مجازية البتة وهذا القول عن المحشى دفع سؤال مقدر بانه اذا كان المنطق اسما لفهوم

الكلى الصادق على ما فى القسم الاول من المسائل كان عمومه من المعنى الثالث باعتبار الصدق لا باعتبار التحقق فلا يصح كون العموم على جميع التقادير باعتبار التحقق العلمى فدفعه بان العموم بحسب الحمل لا ينافى بل يستلزم وبهذا يظهر فساد ما قيل ان مراد الشارح من هذا الجواب بيان التوجيه المشترك بين الكل لكن العموم فى المعنى الثالث باعتبار الحمل والصدق وفى غيره باعتبار التحقق العلمى فانه مع كونه هادما للحاشية المنقولة مناف لصريح كلامه فيما قيل ولقوله ايضا ههنا وايضا لو كان مراده ذلك لوجب ان يقول ههنا وان كان عموم بعضها بحسب الصدق لكن ظهر مما قررنا ان عموم المنطق من المعنى الثالث بحسب الصدق مبنى على البناء الاقنى فالاولى ان يؤخر عنه بان يقال المنطق على هذا التوجيه ليس عبارة عن مجموع المسائل المخصوصة بل عن المفهوم الكلى كما يؤيده ما فى بعض النسخ فمح يكون العموم باعتبار التحقق العلمى توجيهها مجازيا مشتركا بين الجميع وان كان فى بعضها عموم باعتبار آخر كما لا يخفى قوله لكنه مبنى آه قد يعترض على هذا البناء بانه يجوز ان يكون كلا التوجيهين مبنيين على قوله فى اصل الشرح بناء على ان المنطق مجموع المسائل على سبيل التنازع لكن بناء التوجيه الثانى عليه تحقيق وبناء التوجيه الاول ادعائى اذ المقام خطا بى يكفيه الادعاء والمبالغة للترغيب فى القسم الاول انتهى فان قلت هذا فاسد لانه مفسد لقوله فى الحاشية المنقولة ولا عكس لانه اذا ادعى ان مجموع المسائل المذكورة فى القسم الاول عين المنطق فكيف يتصور تجوز تحقيق المنطق بدون تلك المسائل فى تلك الحالة بل يكون بينهما مساواة ادعائية فيبطل العموم من اصله ويبطل الظرفية المبنية على ملاحظة معنى الوسعة فى الظرف قلت قد غفلت عن قيد الحاشية التى اعتبرها الشارح فتلك المسائل على اطلاقها منطق ومن حيث عر عنها بالفاظ المص قسم اول فلا اشكال قوله وكون الظرفية آه عطف على مقول القول

ولادخل له في الجواب الا بامضاح انهما توجيهان متغايران من وجوه
 الاول ان التوجيه الاول مجازي قطعا والثاني محتمل الحقيقة الثاني مبني
 على ان يراد بمجموع المسائل قوله حقيقى او مجازى آه هذا التردد منه
 امامبنى على ان طرفية الكل الجزء حقيقة عند بعض اهل العربية ومجازية
 عند بعض الآخر كما ذكره ابو البقاء في كتابه وامامبنى على التردد في ان
 ذلك الكل والجزء هل يجب ان يكون من الاعيان الموجودة كما في قولنا
 زيد في الخارج اذا خسار ج بمعنى الاعيان او لا يجب في ذلك بل يجرى
 الحقيقة عند ذلك البعض في الكل والجزء العقليين كما هي هنا وامامبنى
 على التردد في ان طرفية الكل الجزء وعكسها حقيقة عرفية عند الحكماء
 او مجازية اذ قد نقلنا عنهم فيما سبق انهم قالوا ان قولك كذا في كذا يدل
 بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كون الشيء في الزمان وكونه في المكان
 وكونه في المحل وكونه في الخصب والراحه وكونه في الحركة والسكون
 وكون الكل في الجزء وكون الجزء في الكل وكون الخاص في العام والظ
 من قولهم بالاشتراك والتشابه اما تقسيم المداولات الى الحقيقة والمجازية
 بعلاقة المسابهة واما تردد في تجويز البعض تلك العلاقة واشتراك الكل
 بان تكون تلك العلاقة علاقة انتقل في عرفهم لا يقال فعلى هذا ينبغي
 ان يتردد في كون التوجيه الاول حقيقيا او مجازيا ايضا لانه من قبيل
 كون الخاص في العام كما اعترفتم هو محتمل الحقيقة العرفية ح فلا وجه
 لقطع الش والمحشى بكونه مجازيا لانا نقول لعل ذلك من الش لما قدمنا
 من ان الطرفية ههنا لكونها واقعة في كتاب المتكلمين لا بد ان تحملها
 على مخاطبة اهل العربية ومن المحشى وحده اومع الش ايضا لاجل
 ان المنطق وان كان من علوم الحكماء ويجب مخاطبة ههنا باصطلاحهم
 الا ان الظ من قولهم كون الخاص في العام هو العموم والخصوص بحسب
 الصدق لا اعم مما يحسب التحقق ولا يقدح حصرهم في هذه المعاني
 بكون الخاص في العام بحسب التحقق اذ يجوز ان يكون غرضهم حصر

المعاني

المعاني الحقيقة في متعارفهم لا مطلق المعاني او مجازية اذ لا حصر
 فيها وان يكون حصر المعاني الكثيرة الوقوع فيما بينهم ولو مجازية قوله
 ومبنى على كون المنطق آه عبارة العبارة تشعر بكونه علم شخص لذلك
 المجموع العاصم اى له دخل في العصمة كما ذكره بعض الافاضل ولا حاجة
 اليه اذ التوجيه الثاني صحيح على تقدير كونه موضوعا للمفهوم كلى منحصرا
 في ذلك الشخص كما يقتضيه تعريفهم العلوم بحدود ورسوم اذ التعريف
 على الوجه المعتاد انما يكون للكل لا للجزئى الحقيقى الا ان يقال ذلك
 الكلى المحصر هو بعينه قوله مجموع المسائل العاصمة فليكن عبارة عنه
 لكن يعود الاشكال بالشخص ان صح ان للمنطق معنيين جزئى حقيقى
 وكلى ويحتاج الى حمله على البناء على احدا الامرين قوله ويؤيد هذا
 آه اى توجيه التوجيه الاول بقوله الا ان يقال اقامة آه لم يقل ويدل عليه
 لان ما يوجد في هذه النسخة توجيه آخر ثالث مشترك بين الكل ايضا اقامة
 مطلق العموم سواء بحسب التحقق العلمى او بحسب الصدق والمحل
 بمقام الشمول الظرفى وان تضمن توجيهها آخر خاصا بالمعنى الثالث يجعل
 العام بحسب الصدق طرفا للخاص وكون احدا التوجيهين مبنيا على كونه
 اسما للمفهوم الكلى الصادق لا يستلزم كون الاخر مبنيا عليه ايضا الا انه
 يؤيده لدلالته على تجويز كونه اسما لذلك الكلى ولك ان تقول ما في هذه
 النسخة ليس توجيهها مغاير لما في الحاشية المقولة بناء على ان قيد فقط
 ملحوظ في الشق الاول والمعنى اما بحسب الوجود في العلم فقط واما بحسب
 الوجود مع الصدق بناء على ان العموم بحسب الصدق مستلزم للعموم
 بحسب التحقق فوجه عبارة التأيد ح احتياجه الى ملاحظة ذلك القيد
 مع دلالاته على التجويز السابق او احتمال كونها نسخة مضروبة تكونها
 غير مرضية وانما حملنا الوجود في هذه النسخة على التحقق العلمى
 على وفق ما في الحاشية مع ان تحقق القسم الاول في الواقع والخارج بكل
 من معانيه يستلزم تحقق المنطق لما قدمنا ان حمله على التحقق في الواقع

لا يناسب المقام الا اذا جمل المنطق على معنى الادراكات المتعلقة بالمسائل
ولا يمكن حمله عليها ههنا اذ ياباه ما في الشق الثاني من صدقه على مسائل
القسم الاول قوله او بحسب الصدق وهو فيه كلمة اول تقسيم مطلق
عموم المقام مقام الشمول الظرفي الى قسميه لا للتزديد بين العمومين المقامين
ثم الاوفق لما في الشق الاول ان يقتصر ههنا على قوله فيه الا انه فصل
بينه وبين الصدق لئلا يتوهم تعلقه بالصدق فتوهم خلاف المق الذي
هو الصدق بمعنى الجمل لان الصدق المستعمل بكلمة في معنى التحقق وبكلمة
على معنى الجمل وهذا القدر كاف وان اندفع ذلك التوهم بالمقابلة بين الشقين
ايضا وههنا بحث يجب التنبيه عليه وهو ان الصادق على مسائل القسم
الاول وغيرها هو المفهوم الكلي للفظ المنطق ولا يتعلق به من العلوم
الا لتصور سواء كان معرفا بالقانون العاصم او بغيره ومن البين انه لا يلزم
من العلم بالقسم الاول بشي من المعاني علما تفصيليا كما هو المراد ههنا
تصور ذلك المفهوم الكلي لانه حاصل قبل الشروع فيه لامسبب
عن العلم به ولو سلم فلبس الغرض من الظرفية ههنا توصيف القسم
الاول بان العلم به يستلزم تصور مفهوم المنطق اذ لا معنى له بل الغرض
توصيفه بان العلم به تفصيلا يستلزم التصديقات القطعية بمسائل
المنطق فتوجيه التوجيه الاول بما ذكره المحشي والتوجيه المشار اليه
في هذه النسخة كلاهما فاسد ان مستلزما لكون الغرض ذلك
والجواب لبس بشي من التوجيهين المذكورين مبني على ان المراد
من لفظ المطلق هو ذلك المفهوم الكلي من حيث ذاته ومع قطع النظر
عن تحققه في ضمن الافراد لان جمل المنطق في كلام المص عليه ظ
الفساد بل مبني على ان المراد ذلك المفهوم من حيث تحققه في ضمن
فرد ما فمعنى قوله اكمل يعلم القسم الاول آه انه كلما يعلم القسم الاول
باحد المعاني تفصيلا يعلم فرد من افراد المنطق وذلك الفرد ههنا
هو مسائل القسم الاول بعينها وتحدد معها بالذات ولاجل هذا الاتحاد

صح منه الاشارة الى ان العموم بحسب الجمل والصدق يستلزم العموم
بحسب التحقق العلمي مع انه انما يستلزم العموم بحسب التحقق
مطلقا لا يرى ان الماشي اعم من الانسان بحسب الصدق وبحسب
التحقق في الواقع والعلم بالانسان يستلزم العلم بفرد من افراد
الماشي الذي هو الانسان بعينه في الواقع وان لم يستلزم العلم به من حيث
كونه ماشيا اي مع العلم بكونه ماشيا وكذا المراد ههنا لان كل من يعلم القسم
الاول يعلم فردا من افراد مفهوم المنطق وان لم يعلم كونه فردا لذلك
لا يقال على تقدير اتحاد المراد بالمنطق مع القسم الاول في الخارج يكون
مساويا بحسب الصدق والتحقق لا اعم منه لانا نقول الفرد المراد من المنطق
غير متعين في نفسه فيكون شاملا للقسم الاول وغيره على ما شرنا الى ان
مسائل القسم الاول بعينها هي باطلا ففرد من افراد المنطق وبما علم
ذلك الفرد قبل تصنيف المص وبشرط تقييدها بالاستفادة عن عبارة
المص قسم اول والمقيدة اخص من المطلقة سواء بحسب الجمل او بحسب
التحقق فلا اشكال في شي من التوجيهين فتأمل في هذا الكلام اذ قد يرزول
فيه اقدام اقوام ولا يتضح بدون هذا المرام قوله لكن يابى عنه المحشي عن
الجواب الذي ذكرناه من كون التوجيه الاول مبني على كون المطلق اسما
لذلك الكلي قوله في صدر الحاشية المنقولة ان المنطق الذي هو عبارة
عن مجموع المسائل المخصوصة لان قيد المخصوص في عرفهم بمعنى
المشخصة كما يدل عليه تسمية القضية الشخصية بمخصوصة فذلك القيد
يدل على ان التوجيه الاول مبني على معنى التوجيه الثاني الذي هو مجموع
المسائل العاصمة للمعين بالتعيين الشخصي ولو سلم انها ليست موضوعة
لشخص فلا شبهة في ان اللفظ منها ذلك وعلى كل تقدير فلا بد من تأويله
بصرف قيد المخصوصة عن معنى المتعينة بالتعيين الشخصي الى معنى المتعينة
بالتعيين النوعي ثم هذا الاستدراك وما لحقه من العلاوة وغيرها يحتمل ان
يكون ابطلا للجواب المذكور عن النظر بانه لو كان مراده البناء عليه لما قال

في هذه الحاشية ذلك القول لانه ياباه فيحتاج الى تأويل بعيد مع انه لا موجب
لذكر ذلك القول فيكون حشواً مقسداً محتاجاً الى تأويل بعيد ولا يصدر
مثله عن الش المحقق ولا يصرح بمبنى التوجيه الاول الذي هو كونه اسماً
لذلك الكل كما صرح بمبنى التوجيه الثاني اذا المقام لكونه مقام التباس
يؤدي الى الفساد يستدعي التصريح به ايضا فترك ما يستدعيه المقام
والتصريح بدله بما لا يستدعيه مما يستحيل وقوعه من مثله مع ان بناء الكلام
على الاحتمال الضعيف الغير المشهور الذي هو كون المنطق اسماً للكل
المشترك بين الكل الذي هو ذلك المتخصص والجزء الذي هو مسائل القسم
الاول مما لا يمكن صدوره من الش المحقق الملزم لاتباع الحق في جميع
المباحث ويحتمل ان يكون انتفاً من البحث الاول بعد تسليم صحة الجواب
الى بحث آخر بان في الشرح والحاشية عدولاً عن الظ لوجوه اربعة
رابعها ما ورد على التوجيه الثاني بقوله بعد التبا والتي وذلك الانتقال
جائز اذا كان لغرض من الاغراض كما ذكره في حاشية الاداب وذلك
الغرض ههنا هو التعميد لتوجيه الاوجه كما يأتي قوله اعني كونها
عاصمة آد اي اعني بذلك التعيين النوعي وانما احتاج الى هذا التفسير
اذا التعيين النوعي يمكن ان يكون توجه لا يصدق على مسائل القسم الاول
ككونها مجموع المسائل العاصمة الخارجة من القوة الى الفعل فان ذلك
المجموع هو المدون المذكور في مجموع كتب المنطق ومسائل القسم
الاول ليست عينه بل بعضه وهو ظ وبوجه يصدق عليها وما هو على
اقل من قدر الحاجة ككونها طائفة عن المسائل العاصمة فانه كما
يصدق على ما في القسم الاول يصدق على مسائل باب اوبابين بل اقل
وان لم يصدق على مسألة او مسألتين وليس بمطلق قطعاً ففسره بوجه
يصدق على ما في القسم الاول وكل من الكتب المطبوعة ولا يصدق على
ما هو اقل مما في واحد منها ضرورة ان مجموع المسائل انما يعد منطقاً
اذا اشتمل على مسائل عاصمة عن الخطأ في كل قسم من اقسام الحد والرسم

وفي كل

وفي كل نوع من انواع الصناعات الخمس سواء كانت عاصمة عن الخطأ
في جميع جزئيات ذلك القسم والنوع اولاً بناء على ترك بعض شروط
العصمة في ذلك القسم والنوع وفي المتون المختصرة وسواء كانت عاصمة
عن الخطأ في جميع الافكار التصورية والتصديقية الممكنة اولاً بناء
على ان من جملة الافكار التصورية ما هو خارج عن الاقسام الاربعة
الحدية والرسومية المذكورة في المتن كما سيحكي من المحشى بل المذكورة
في كتب المنطق كالحدا التام المركب من الاجزاء الخارجية كما سيحكي
من الش ومن جملة الافكار التصديقية ما هو خارج عن الصناعات الخمس
التي هي من اقسام القياس كالادلة المستلزمة بواسطة مقدمة اجنبية
كقياس المساواة كقولنا هذا حيوان لانه ناطق وكل ناطق انسان او مقدمة
غريبة كالمستلزمة بواسطة عكس النقيض كقولنا هذا حيوان
لانه ناطق وكل ما ليس بحيوان ليس بناطق لاسيما اذا كانت تلك
الادلة مركبة من قضايا غير متعارفة كالتخرفات اذ قد ترك
تلك الادلة وشروطها في اكثر المتون كما ترك في بعضها باب عكس النقيض
وتلازم الشرطيات والاختلاطات وشروطها كمن ايساغوجي ومع
ذلك يصدق المنطق على الكل بناء على ذلك التفسير فقوله في الجملة
في الموضوعين بمعنى مطلقاً كما شاع استعماله فيه اما متعلق بالافكار بمعنى
في جملة جزئيات ذلك القسم ومجموعها من حيث المجموع والافكار
الواقعة في ذلك المجموع ليست عند الاستحالة ظرفية الشيء لنفسه بل
بعضه فيدل على انها عاصمة عن الخطأ في بعض جزئيات كل قسم
وكل نوع سواء كانت عاصمة عن الخطأ في البعض الاخر اولاً او بمعنى
ان جميع جزئيات كل قسم ونوع في جملة الافكار التصورية والتصديقية
على ان يكون لام الافكار لاستغراق الافكار الجزئية المندرجة في هذه
الاقسام والانواع المذكورة في كل كتاب من الكتب المطبوعة كإضافة
الاقسام واما متعلق بالخطأ باحد المعنيين المذكورين او بمعنى حال

كون ذلك الخطاء الذي عظم عنه في جملة افراد الخطأ لا عينها فيدل على انها
عاصمة عن بعض افراد الخطأ سواء كانت عاصمة عن بعض الاخر
اولا واما متعلق بالعاصمة اي عصمة واقعة في جملة افراد العصمة فيدل
على انها متصفة ببعض افراد العصمة عن الخطاء في الفكر سواء اتصف
بالبعض الاخر او لا ذلك ان تحمل الجملة في جميع هذه الاحتمالات على
معنى الاجمال اللازم للاطلاق ليكون كناية عن الاطلاق بمعنى عدم
تقييد الافكار او الخطاء او الافكار او العصمة بما يخصها بجميع الافراد
او بعضها فعلى هذا يكون الظرفية من ظرفية صفة الاجمال والاطلاق
لموصوفها كما في زيد في الخصب والراحة على ما تقدم قوله وفيه
بعد لوجهين الاول انه صرف لقيد الخصوصية عن طاهرها الذي هو
المتعين بالتعين الشخصي كما عرفت الثاني ان المنطق على تقدير كونه
اسما للمفهوم الكلي فالظن ان يكون اسما لمفهوم مجموع المسائل العاصمة
الخارجة من القوة الى الفعل المدونة في مجموع كتب المنطق المختصرة
والمفصلة اذ لما تراد مسائل العلوم بتلاحق الافكار كان ذلك المفهوم
صادقا على مجموع الخارجة من القوة الى الفعل في وقت ثم اذا استخرجت
مسائل اخرى بالتلاحق وانضمت تلك المسائل الى المجموع الاول كان
ذلك المفهوم في الوقت الثاني صادقا على المجموع الثاني اعني مجموع
المنظم والمنضم اليه ولا يكون ح صادقا على المجموع الاول لانه ليس
بمجموع الخارجة من القوة الى الفعل في ذلك الوقت بل جزؤه وهكذا
فيكون ذلك المفهوم مفهوما كليا صادقا على افراد كثيرة هي المجموعات
الخارجة من القوة الى الفعل بحسب الاوقات مشتملة بعضها على بعض
وان لم يصدق على فردين منها في وقت واحد كالانثى والمحطة واليوم
والسنة وغيرها من الكليات المتجددة الافراد وقتا فوقتا فعلى هذا يكون
المنطق اسما لمفهوم كلي مشترك بين الكل والجزء لكونه صادقا عليهما
ولو في وقتين وان لم يكن اسما لمفهوم كلي مشترك بين الكل والجزء بان يكون

صادقا عليهما في وقت واحد كما هو مبنى التوجيه الاول على توجيه المحشى
بناء على ان ما في القسم الاول ليس بمجموع الخارجة من القوة الى الفعل
وقت تصنيف المص بل بعضه قطعاً وح يكون قوله فيما بعد مع
ان كون المنطق آه مشتملا على الترقى في الابرار بان يقال بل كونه اسما
لمفهوم كلي صادق على الكل والجزء ولو في وقتين احتمال ضعيف غير
مشهور ذلك ان تحصر وجه البعد ههنا في الوجه الاول او نقول في الوجه
الثاني انه على تقدير كونه اسما لمفهوم كلي فالظن ان يكون اسما لمفهوم كلي
منحصر في الفرد الشخصي الذي لم يخرج بتمامه من القوة الى الفعل في وقت
ولا يمكن خروجه فيما بعد فح لازقي بل يوجب استدراك ذلك القول
اذ لا يمكن حل ذلك القول على معنى ان الاحتمال القوي المشهور منحصر
في كون المنطق علما لذلك الفرد الشخصي لانه مناف لما استنفله عن الشريف
المحقق مع ان ظاهره بأباه والا لم يصف الكلي بالاشتراك بين الكل
والجزء كما لا يخفى قوله مع ان كون المنطق اسما آه اعلم انه قال العلامة
الرازي في شرح الشمسية حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم لانه قد حصل
لك تلك المسائل اولاً ثم وضع اسم العلم بازائها فلا يكون له ماهية وحقيقة
وراء تلك المسائل وقال الشريف المحقق في حاشية عليه قيل عليه
ان مسائل العلوم تتراد يومافوما فان العلوم والصناعات انما تتكامل
بتلاحق الافكار فكيف يقال ان المسائل قد حصلت اولاً ثم وضع الاسم
بازائها واجيب بان وضع الاسم لمعنى لا يتوقف على تحصيله في الخارج
بل في الذهن فلم يرد بتحديد المسائل اولاً انها استخرجت ودونت بتمامها
ثم سميت باسم العلم بل اراد ان تلك المسائل اوحظت اجمالاً وسميت بذلك
الاسم وان كان بعضها مستخرجة بالفعل وبعضها حاصلة بالقوة
فلا اشكال وقال بعض المحققين في الحاشية على الحاشية الصغرى
ان المنطق معنيين احدهما شخصي وهو المسائل الخصوصية وهو ما ذكره
الش بقوله حقيقة كل علم مسائله وثانيهما كلي كما ذكره السيد قدس سره

في حاشية شرح المواقف من انه لا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع
بازاء مفهوم اجالي شامل له فان فصل ذلك المفهوم نفسه كان حجابا بحسب
الاسم وان بين لازمه كان رسما بحسبه انتهى فعلى هذا فالظن من كلام
الحاشي ههنا ان كون المنطق اسما لمفهوم كلي صادق على الجزء والكل
سواء صدق عليهما في وقت واحد كما اذا كان ذلك الكلي عبارة عما
ذكره بقوله اعني كونها عاصمة آه اولم يصدق عليهما في وقت واحد
بل في وقتين كما اذا كان عبارة عن مجموع المسائل العاصمة المدونة الخارجية
من القوة الى الفعل احتمال ضعيف غير مشهور لان الاحتمال القوي
المشهور كون اسامي العلوم اعلام اشخاص معينة كما اشار اليه العلامة
او كونها اسما لمفهومات كلية منحصرة في تلك الاشخاص وهي التي
عرفوها بمحدود ورسوم اسمية كما ذكره الشريف للمفهومات كلية
مشتركة بين الاشخاص وبين اجزائها الا يرى انهم لما عرفوا الحكمة
يعلم باحوال الاعيان اوردوا عليه بانه تلك ان اريد جميع الاحوال فالعلم بها
غير ممكن في وقت لعدم تناسها فبطلت امران فاسدان الاول ان لا يكون
المدون الخارج من القوة الى الفعل حكمة الثاني ان لا يوجد حكيم في وقت
وان اريد البعض المعين من النصف او الثلث او غيرهما من الكسور
فذلك تعريف بالمجهول لان كية غير المتناهية لما كانت بمجهولة اوجبت
جهالة في كية كل كسر مأخوذ منه وان اريد البعض الغير المعين يلزم
ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين حكيميا وهو فاسد واجابوا بان المراد
هو الاول والامر الاول لازم غير فاسد لان المدون في كل عصر جزء الحكمة
لاتمامها اذ لا حصر في مسائل علم والامر الثاني فاسد غير لازم اذ ليس
الحكيم بمعنى العالم بالحكمة بل بمعنى من له ملكة وتبني تام بمعلوماتها
لاستحصال كل مجهول يرد عليه من تلك الاحوال وهذا المعنى لا يوجب
الاطلاع بالفعل على جميع تلك الاحوال لجواز ان يكون عدم الاطلاع
على بعضها لعدم ورود ذلك البعض عليه وكذا اورد وبمثل هذا السؤال

والجواب

والجواب في تعريف الفقه يعلم باحوال افعال المكلفين وفي تعريف علم
المعاني يعلم باحوال اللفظ العربي من حيث المطابقة لمقتضى الحال
الى غير ذلك واوكان اسامي العلوم اسما كفهومات كلية مشتركة بين
الكل والجزء لما التزموا الامر الاول بل دفعوا ذلك الابراد بان المراد جميع
الاحوال المدونة الخارجية من القوة الى الفعل فدلنا ذلك على ان تلك
الاسامي عندهم موضوعة لمفهومات كلية منحصرة في تلك الاشخاص
التي لا يمكن خروج جميع اجزائها من القوة الى الفعل في شيء من الاوقات
وتلك المفهومات هي التي قصدوا بيانها بهذه التعريفات نعم لا يلزم
من كونها كذلك عندهم ان يكون الامر كذلك في الواقع لجواز ان يكون
الواقع كونها رسما لمفهومات كلية مشتركة بين الكل والجزء لكنه احتمال
بعيد جدا كما قال ونحن نقول ههنا بحث اما اول فلان الجزء الغير
الخارج من القوة الى الفعل معدوم فيكون ذلك الشخص مركبا من الموجود
والمعدوم دائما فلا يكون موجود في شيء من الاوقات بل معدوما ضرورة
ان عدم الجزء يوجب عدم الكل ولا شيء من المعدوم بتشخص لان الوجود
والتشخص متلازمان فكيف يكون اسامي العلوم اعلاما لهذه الاشخاص
والملاحظة الاجمالية حين الوضع ملاحظة بامر كلي لا يفيد تشخصا
وايضا يلزم ان لا يكون الوضع خاصا في بعض الاعلام الشخصية
مع ان الوضع في جميعها خاص كالموضوع له كما بين في محله وامانا
فلانا لو سلمنا ان ذلك الشخص بجميع اجزائه موجود بتشخص في نفس
الامر في ضمن علوم المبادئ العالية وان لم يخرج بعض اجزائه الى الفعل
في علمونا وان خصوص الوضع ليس بكلي في وضع الاعلام بل اكثرى
اذ قد يضع الاب اسما لابنه الغائب المحووظ عنده بوجه كلي كما اشار
اليه بعض الافاضل فعدم كون المنطق بخصوصه اسما لمفهوم كلي
مشترك بين الكل والجزء صادق عليهما ولو في وقتين محل نظر كيف
وتعريفهم المشهور بالقانون العاصم عن الخطأ في الفكر صادق على كل

مجموع خارج من القوة الى الفعل في كل وقت وان كان ذلك التعريف بمعنى العاصم عن كل خطأ في كل فكر بناء على ان كل من هذه المجموعات الخارجة من القوة الى الفعل في الاوقات المتتالية متكفل للعصمة عن كل خطأ والابق احتمال خطأ لم يخرج العاصم عنه من القوة في بعض الافكار وذلك البعض غير متعين ونجوز ذلك الاحتمال بورت شبهة في صحة صور البراهين فلا يكتسب لها يقين في عصر من الاعصار وذلك قطعي الفساد وبالجملة المراعات لكل من هذه المجموعات متكفلة للعصمة عن كل خطأ في كل فكر وذلك التكفل قطعي ولذا حصل وثوق البراهين وافادة لنا علوما قطعية في كل وقت فيصدق تعريفهم المذكور على كل من هذه المجموعات التي بعضها جزء من الاخر وتخصيص ذلك التعريف بملاحظة قيود بكلي منحصرة في ذلك الشخص الذي لم يمكن خروجه من القوة ابدأ عدول عن الظ فظهر ان كون المنطق بخصوصه اسما لكلي مشترك بين الكل والجزء احتمال قوي مشهور وان لم يكن اسما سائر العلوم كذلك وهو لا ينافي التكامل بتكثر طرق العصمة بتلاحق الافكار ولا عدم تناهي مسائله عند حد حله الا ان يقال مراده من اشتراكه بين الكل والجزء ان يكون مشتركا بينهما بان يكون صادقا عليهما في وقت واحد كما هو حال المفهوم الكلي الذي ذكره لان يكون صادقا عليهما مطلقا واو في وقتين وقد عرفت ان ايراده على الشئ بهذا الكلام يتم بمجرد الاول ولا يتوقف على الثاني لكنه خلاف الظ من هذا الكلام وامانا لنا فلو سلمنا جميع ذلك فجميع هذه الوجوه مرفوعة عن الشئ بما قدمنا من ان كلا التوجيهين مبنيان على كون المنطق عبارة عن مجموع المسائل العاصمة المخصوصة لكن الاول مبني على الادعاء في المقام الخطابي والثاني على ماهو التحقيق اوبان المص اطلاق المنطق على معظم اجزائه ولو مجازا لانه بين الاحتياج اليه واقتصر على هذا القدر المذكور في قسم

الاول ولولم يكن كافيا في المطالب الكلامية لما اقتصر عليه وكلام الشئ مبني على اطلاق المص وقيد المخصوصة في الحاشية مبني على ارادة المسائل المستحصنة المذكورة في قسم الاول لانهما فرد من افراد المنطق بالمعنى الكلي فلا شك في قوله وبعد للسيا والتي اي بعدا لحدثة الصغرى والكبرى فان اللبنا يفتح اللام وزيادة الالف بعد اداء التصغير عوضا عن ضم اللام الذي تقتضيه قاعدة التصغير مصغرا التي وهما كائشان عن صغرى والكبرى مع الاستغناء عن صلتيهما وصلتهما بمحذوفتان اي ذكرت كما في قوالهم الذي في الدار فله درهم قوله كالمقدمة ومباحث الالفاظ اذ لا شغل المنطق بالبحث عن الالفاظ بالذات بل بالعرض وبواسطة توقف الافادة والاستفادة عليها فهي ليست من المنطق سواء كان المنطق عبارة عن المسائل وحدهما كما هو التحقيق من ان حقيقة كل علم مسائله او كان المبادئ ووجود الموضوع جزء منه فسمى كما فعله المص في اخر القسم الاول لان المبادئ منحصرة في الدلائل والتعاريف واجزائها وليست الالفاظ شيئا من هذه الامور ولذا اتى بكاف التمثيل ولما كان ههنا احتمال ضعيف هو انه بعد ارتكاب التسامح في جعل المبادئ والموضوع جزء من المنطق فلم يرتكب في جعل مباحث الالفاظ جزء منه ايضا قطع بخروج المقدمة فكتبه قال كالمقدمة قطعاً ومباحث الالفاظ ظاهراً لا يقال لا يصح القطع بخروج المقدمة بجميع اجزائها لانها عبارة عن تقسيم العلم وبيان الحاجة والموضوع لانا نقول ما جعله جزء من المنطق هو التصديق بوجود الموضوع بداهة او مبرهنة في علم آخر وهو جواب هل البسيطة وما جعله جزء من المقدمة ههنا هو التصديق بموضوعة الموضوعات وهي جواب هل المركبة المتأخرة عن جواب البسيطة وقد صرح بذلك في شرح الرسالة في دفع ما اورده العلامة الرازي هناك لا يقال انما قطع بخروج المقدمة لكونها عبارة عن الالفاظ من حيث دلالتها على الامور الثلاثة الالفة ولا شئ من الالفاظ من هذه

الحيثية بما يبحث عنه في المنطق قطعا لانا نقول بعد تسليم القطع فيها الوجة
لذلك اذ على تقدير كون القسم الاول عبارة عن المعاني يكون المقدمة ايضا عبارة
عنها ولذا صح جعل المدلولات مشتملة على المقدمة في قوله وهي مشتملة على
ما هو آه ونقول سلمنا ان المقدمة خارجة عن المنطق قطعا لكن كون القسم
الاول مشتملا عليها محل نظر لجواز ان يكون مقدمة للقسم الاول خارجة عنه
لا جزأ منه ومقدمة لمقاصده ومجردا يرادها بعد عنوان القسم الاول لا يوجب
كونها جزء منه لجواز ان يكون ذلك اليراد لاجل انها الوجة دمت على ذلك لعنوان
تبادر انها مقدمة القسمين مع انها مقدمة القسم الاول فقط كما لا يخفى وايضا
ما ذكره انما يتجه اذا كان المنطق في كلام المص حقيقة واما اذا كان مجازا
باطلاق اسم الكل على معظم اجزائه فلم يحمل على ما يشتمل على امر خارج
عن الفن ايضا قوله فلا ووجه بشي من التوجيهين اى الخاصين بالمعنى الثالث
احدهما ما ذكره بقوله وفي المعنى الثالث خاصة وثانيهما ما يوجد في كثير
من النسخ المشار اليه بقوله او بحسب الصدق فان ما في هذه النسخة وان كان
توجيها مشتركا بين الكل باقامة مطلق العموم الشامل للعمومين مقام
الشمول الظرفي الا انه تضمن باعتبار ذلك القول توجيها اخر خاصا بالمعنى
الثالث كما قدمنا قوله اللهم الا ان يراد آه فتح يكون القسم الاول
جزء من المنطق بمعنى مجموع المسائل العاصمة المخصوصة جزئيا للمنطق
بالمعنى الكلى المشترك بين الكل والجزء فيصح كل من التوجيهين سواء
اريد بكل من المنطق والقسم الاول على التقديرين المسائل وحدها بناء
على التحقيق او مع المبادئ ووجود الموضوع بناء على التسامح فانها مقاصد
بالذات بالنسبة الى المقدمة ومباحث الالفاظ بمعنى انها مقاصد المنطق بالذات
وان لم يكن مقاصد المكاسب بالذات واما ههنا فليس من مقاصد المنطق بالذات
بل بالعرض وبواسطة ان تلك المقاصد مرتبطة باحدهما نفعاً وموقوفة
على الاخر افادة واستفادة قوله والا ووجه ان يحمل الظرفية ح اى حين
ان يراد بالقسم الاول المعنى الثالث فراده انه اوجه من كل من توجيهي الش

لما عرفت من ان كلامهما يحتاج الى صرف القسم الاول عن ظاهره الى المقى
بالذات بخلاف هذا التوجيه فانه توجيه صحيح في نفسه لان ظرفية
الجزء لكل من المعاني التي منبسطها اهل الحكمة سواء كانت ظرفية
حقيقية عرفا ومجارية كظرفية العام والكل ومع ذلك هو غير محتاج
الى الصرف المذكور لا يقال انما يتم هذا الوجه في كونه اوجه من ظرفية
العام الخاص لاني كونه اوجه من ظرفية الكل الجزء لانه وان احتاجت
الى الصرف المذكور لكنها مبنية على الاحتمال القوي بخلاف الجزء
للكل فانها مبنية على الاحتمال الضعيف وان لم يحتاج الى الصرف المذكور
فلكل منهما رجحان على اخرى بوجه دون وجه فلا يكون احديهما
اوجه من الاخرى لانا نقول اهل هذا الكلام منه مبنى على تسليم اللتا والتي
الزما كما يؤيد تأخيرهما بل لا يبعد ان يحمل قوله ح على معنى حين
ارتكاب اللتا والتي الزما على الش فكانه قال بعد ارتكاب اللتا والتي
فالا ووجه في التوجيه الخاص بالمعنى الثالث ان يجعل من ظرفية الجزء الغير
المحتاج الى الصرف المذكور على انا نقول مراده هو اوجه من كل منهما
تحقيقا لكن وجه اوجهية من ظرفية الكل ليس مجرد ذلك الاحتياج
بل مع ملاحظة انها فائتة لامر مناسب بهذا المقام ومرعى في توجيهه الاول
المشترك هو توصيف القسم الاول بان العلم به يستلزم العلم بالمنطق ولا نفوته
ظرفية الجزء للكل لان العلم بالكل يستلزم العلم بالجزء بخلاف العكس
فما حصل الوجه ان ههنا ثلثة مرجحات عدم الاحتياج الى الصرف المذكور
واقادة التوصيف المذكور وابتناء على الاحتمال القوي وظرفية الجزء للكل
مشتملة على الالين وظرفية الكل الجزء مشتملة على الثالث فقط وظرفية
العام الخاص بحسب الصدق مشتملة على الثاني فقط فيكون الاولى
اوجه من كل منهما ولك ان تقول ليس قوله على تقدير كون المنطلق اه
يسانا لما يبتنى عليه توجيهه الا ووجه بل تقييد للظرفية فراده الا ووجه
في الظرفية على تقدير كونه اسما لمفهوم كلى مشترك ان يحمل على ظرفية

الجزء لما اشار اليه في كثير من النسخ من ظرفية العام بحسب التصديق
ولا ياباه قوله على عكس ما ذكره لانه بمعنى على عكس ما ذكره في التوجيه
الاخر وعلى كل تقدير عرفت ان قوله ح بمعنى حين ان يراد بالقسم الاول
المعنى الثالث لا بمعنى حين ان يراد بالقسم الاول المق بالذات كما توهمه
بعضهم فقال هذا مبني على ان الكل جزء للجزئي ولا يخفى انه مع ان
لاوجه للاوجهية ح وخلاف ما يقتضيه ظ كلام المحشي من ان كون
القسم الاول كلا باعتبار اشتماله على المنطق وعلى ما هو خارج عنه لا باعتبار
كونه جزئيا هو فاسد في نفسه لان المفهوم الكل للمنطق انما يكون جزء
من مسائل القسم الاول لو كان ذاتيا لها وليس كذلك لانه سواء فسر
بالمسائل المباحثة عن احوال المعلومات من حيث الاتصال او عن
المعقولات الثانية من تلك الحثية من عوارض تلك المسائل ضرورة
ان عنوان المسئلة الباحثة كما بقاعدة والقضية والقانون واماها
من عوارض كل علم فلا يكون شئ من التعريف ذاتيا لتلك المسائل
وان كان احدهما حدا اسميا لما وضع له لفظ المنطق وعرفت ايضا
ان قوله لكونها من معاني لفظ في علة مصححة لتوجيهه ودافعة لتوهم
ان ليس الجزء احاطة بكله اصلا فلا وجه لجعله طرفا للكل بخلاف
الكل والعام المحيطين للجزء والخاص لاعلة مرجحة لتوجيهه على كل
من توجيه الش او احدهما لانه غير صالح للترجيح سواء حل على انها
من معانيها مطلقا او مجازية دون ظرفية العام بحسب التصديق
او على معنى انها من معاني الحقيقة قطعا بخلاف ظرفية الكل فان فيها
ترددا كما تردد فيما سبق بقوله حقيق او محازي وبخلاف ظرفية العام
بحسب التصديق فانها محازية قطعا كما قطع بها الش كما توهمه بعضهم
اما على الاول فبلانه ظ الفساد لان جميع هذه الظرفيات الثلاث
من حالة المعاني التي ضبطها اهل الحكمة كما عرفت واما على الثاني فلانه
ان كان قطعا بالحقيقة اللغوية فذلك بين البطلان وان كان قطعا

بالحقيقة العرفية الحكماء فذلك قطع من غير دليل في كلامهم لما
عرفت ان كلامهم لا يدل على تعيين الحقيقة في ظرفية الجزء دون
عكسها ودون ظرفية العام بل اما ان يدل على الحقيقة العرفية في الكل
من المعاني المضبوطة واما ان يدل على الحقيقة في بعضها والتجوز
في البعض الاخر وليس ظرفية الجزء اول بالحقيقة ح من ظرفية الكل العام
بل الامر بالعكس لما فيها من معنى الاحاطة فالقطع بالحقيقة في ظرفية
الجزء مع التردد في ظرفية الكل والقطع بالتجوز في ظرفية العام مما
لا يصدر عن القائل المعادل عن العادل عاقل فضلا عن قاضل وما ذكره
عن قطع الشارح محل نظره لانه انما قطع بالتجوز في ظرفية مطلق العام
السامل للعام بحسب التصديق وبغيره لا في ظرفية ذلك العام بخصوصه
ولو سلم فلعل قطع بالمجاز بحسب اللغة فلا يجدي للمحشي ههنا لانه كما قطع
بالمجاز اللغوي في ظرفية العام يقص به في ظرفية الجزء ايضا فلا عبرة
بنقل ما نقل عن المحشي ههنا من انه اوجه من غير احتياج الى المجاز وتشبيه
الشمول العمومي انتهى ومنهم من قال وجه الاوجهية ان الظرفية تقتضي
افتقار المظروف الى الطرف وافتقار الكل الى الجزء ظ بخلاف
العكس ولا يخفى قساده ايضا لانه ان اريد الافتقار في وصف المظروفي
فكذلك الطرف مقتدر الى المظروف في وصف الظرفية وان اريد الافتقار
في الوجود فاما يصح الافتقار لو انحصر الحلول المعبر في الظرفية الحقيقية
في الحلول المصطلح بين الحكماء المحصر في حلول الاعراض في موضوعاتها
وحلول الصورة في الهول وليس كذلك اذ المعبر اعم ولذا كان الحلول
في المكان والحلول في الزمان معنيين حقيقيين مقابلين للحلول في المحل
وكيف يقتضي ظرفية البيت للهواء افتقار الهوى اليه في الوجود على
ان معنى الافتقار ليس اولى بالظرفية من معنى الاحاطة الحاصلة للكل لانقال
لما لم يكن للكل وجود بدون الجزء المظروف كان حلول ذلك الجزء
في ابي الاجزاء في التحقيق لا في الكل لانا نقول نعم هناك حلول وهي

والمعتبر اعلم من الوهمي ولذا كان طرفية الزمان والمكان حقيقة عند الكل مع انهما موهومان عند المتكلمين ولا يلزم كون طرفية العام بحسب الصدق للخاص حقيقة عند اهل اللغة لانه معنى كلي حاصل في العقل لاني الوهم اذا حصل في الوهم معان جزئية منترعة من صور المحسوسات كانتزاع المكان من الجسم والزمان من حركته فلا يظهر ان طرفية الكل للجزء حقيقة كما في مثل قوائنا زيد في الخارج اذا الخارج بمعنى الاعيان وحله على امكنة الاعيان يطله طرفية الخارج للمجردات واما طرفية الذهن للماهيات الحاصلة فيه فحقيقة عند الحكماء القائلين بالوجود الذهني ومندرجة في الحلول في المحل وبجازية عند المتكلمين المنكرين لذلك فليتأمل واما من جمع بين توهمي كلا البعضين فاورد على المحشي حيث قال فيه ان هذا عين الشمول العمومي الكن باعتبار الصدق فكيف يكون من معان لفظة في وان هو الاخيطة عظيم واولم يكن قوله على تقدير كون المنطق آه لا يمكن توجيهه بما وجه به الشريف المحقق في حاشية شرح الطوالع عند تقرير العرض من ان كون الكل في الجزء ككون السرير في قطع الخشب باعتبار وجوده فيها فبني على الخيط الاعظم لان حديث العموم بحسب الصدق انما يصح اذا حل قوله ح على ما توهمه من معنى حين ان يراد بالقسم الاول المق بالذات وابس كذلك كما عرفت واولم فالمنطق على تقدير كونه اسما للمفهوم الكلي الذي ذكره المحشي كان مشتركا بين مسائل القسم الاول واجزائه المذكورة في المتن المختصرة كما عرفت فيصبح طرفية الجزء لكل قطعنا وان صح طرفية العام للخاص ايضا وايضا لولا قوله على تقدير كون المنطق آه لجل المنطق على الاحتمال القوي فلا يكون المنطق جزء من القسم الاول بل الامر بالعكس فلا يصح طرفية الجزء في قول المص وان صحت في عكسه اعني قولنا المنطق في القسم الاول وايضا فلا يكون صادقا على جزء القسم الاول ولا على نفسه فلا يصح طرفية الجزء في قول المص ايضا وان صحت في قولنا القسم الاول في هذا

الجزء كما لا يخفى وايضا الظ مما ذكره الشريف ان يكون طرفية الجزء لكل مجازية فكيف يكون من معانيها الحقيقية كما ارادها قال المص مقدمة نكرها اذ لم يسبق ذكرها لاصريحا ولا ضمنا ولا اشارة بخلاف القسمين لان قوله في تحرير المنطق والكلام يشير الى انقسام كناية فصح تعريفهما بلام العهد دونها ولم يتعلق غرض بتعريفها بلام الجنس والحقيقة لا من حيث هي ولا من حيث تحققها في ضمن كل فرد او بعضها باعتبار عهديته عند المخاطب وانما يتعلق بفرد ما من المقدمة مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار هكذا استفيد مما ذكره في شرح التلخيص ولا اشكال فيه على كون اسامي الكتب واسامي اجزائها من اسماء الاجناس واما على تقدير كونها اعلاما للشخصاء المجموعات الخصوصية من المعاني وفيه اشكال اذ لا شك في ح وادخال حرف التعريف على بعضها دون بعض لمجرد التحسين كما في الحسن والحسين تحكم قال الش بمعنى ما اى كلام يذكر قبل الشروع اى قبل شروع المصنفين في ذكر المقاصد الموافق لما ذكره المص في كتبه ان يقول في المق اذ يقدم مقدمة على مق واحد ولا يندفع بانها مقدمة البحث لا مقدمة الكتاب والكلام فيه لان ما ذكره المص ههنا ايضا مقدمة القسم الاول لا مقدمة الكتاب الذي هو عبارة عن مجموع القسمين فلا بد ان يكون المراد بمقدمة الكتاب بمعنى مقدمة في الكتاب اولها نوع اختصاص بالكتاب ليشمل التعريف والمعرف مقدمات الابحاث ومقدمات الفصول والابواب ايضا واما تخصيص المقدمة المعرفة بهذا التعريف بما يذكر في اوائل الكتب بان يحمل المقاصد على مجموع مقاصد الكتاب ليكون مقدمات الفصول والابواب ايضا وامثالها بالمعنى الاخر ففقه نظر كما اشار اليه الفاضل العصام في شرح الوضعية لارتباطها به اى لارتباط تلك المقاصد بمدلولات ذلك الكلام على حذف المضاف وما قيل لاحاجة الى ذلك لان الارتباط بمعنى مطلق للتعليق والمرتبط بالمدلولات مرتبط بالدال ففقه انه يبطل ما ذكره المص

في كتبه ان هذا الارتباط اعم من التوقف اذ لا توقف على الفاظ معينة وان توقف على مدلولاتها لا يمكن حصولها بالفاظ اخرى كما يظهر في الترجمة بلسان آخر واما مقدمة العلم والفن لكن العلم ههنا بمعنى التصديقات لا بمعنى المسائل والا لم يصح اضافته الى المسائل فيما بعد الا ان يكون عبارة عن مجموع المسائل والمبادئ والموضوعات والمحل على اضافة البيان بعيد ما يتوقف عليه الشروع اى شروعا للمتعلم في المسائل ولا يخفى ان اللفظ ما يتوقف على نفسه الشروع فيها فالمتوصل عبارة عن المعرفة والادراك لا عن المدركات والا لا احتيج الى تقدير المضاف اى يتوقف على معرفته وهو تكلف بلا داع والمراد اصل الشروع لا الشروع على وجه البصيرة لانها غير مضبوطة عند المص فلا يحمل كلامه على خلاف ما يرتضيه قوله ولم يلتفت اى لم يحكم بطلان الفتح بدليل صاحب الكشف في الفائق بان يقول الفتح باطل اذ قال في الفائق انه بطلان ذلك الدليل معارض برجحان الفتح بان يقال الفتح ليس بباطل لانه راجع لفظا ومعنى فلا يتجه ان البطلان مدعى صاحب الكشف وارجحان مدعى الشارح او دليله ولا يستند المعارضة في العرف الى المداويل ولا مدلول ودليل بل الى الدليلين فقط فيقال الدليلان متعارضان ولا يقال المدلولان متعارضان كما ذكره في حاشية الادب وحل المعارضة ههنا على المعنى اللغوي الذي هو مطلق الممانعة واو يبين شخصين بعيد ثم ان الواو الواصلة في قوله لفظا ومعنى كما في اكثر النسخ لا تنافي التريده الاتي اذ لم يشتمل الكسر على احد التكفين ولم يشتمل الفتح على شئ منهما كان الفتح راجعا في كل من جاني اللفظ والمعنى قوله لما فيها من استحقاق التقديم اى لاشتمالها على وجه التقديم من كونها موقوفا عليها او نافعة في المتأخر بوجه ما فيكون اسناد التقديم اليها مجازيا من اسناد المبنى للسائل الى مفعوله كما في عبثه راضية وهو في الحقيقة حال المضى في مقدمتي العلم والكتاب وحال البقية في مقدمة

الجيش والجوز في الاسناد تكلف في المعنى لافي لفظ المقدمة المشتقة من التقديم المستعمل في لازمه المسبب عنه وهو التقدم على سبيل المجاز المرسل الاصلى والتبعية وفيه ان اقتضاء داعية التقدم فيها يجوز ان يشبه بالتأثير في القوم ثم يشتق المقدمة من التقديم المستعمل في ذلك الاقتضاء على سبيل الاستعارة الاصلية والتبعية فيكون تكلفا لفظيا كما اذا اشتقت من التقديم معنى التقدم لا يقال بل لا يجوز في مقدمة الجيش لافي لفظ المقدمة ولا في اسنادها لانهم قدموا انفسهم حقيقة لا نأقول صريح المص في التلويح ان الافعال المنعدية موضوعة للتأثير في جسم آخر والا لكان كل لازم متعديا لان التحرك والخروج وامثالهما تأثير الفاعل في جسمه ايضا ومن البين ان تقديمهم انفسهم ليس للتأثير في اجسام انفسهم فلا يقوم بهم حقيقة معنى الفعل المنعدي وانما يقوم بالبقية لان البقية قد يوههم فليبدأ مل قوله او يعتبر تقديم مقدمة الجيش اه اى يعتبر ان المقدمة قدمت بقية الجيش على سائر الجيوش التي لا مقدمة لها في الفصل والاعتبار او على انفسها في الامن والراحة حيث رجحهم على انفسهم بتحمل المشاق اللازمة للتقدم من خوف الاعداء والسعي في الجهات للترقب او اطب الماء والكلال ولم ترض بحملها على البقية او قدمتهم على المراحل لان تقدمهم على كل مرحلة بسبب تلك المقدمة وعلى التقادير كان اسناد التقديم الى المقدمة مجازا عقليا لا حقيقة له هناك اذ ليس هناك التقديم بل تقدم البقية بسبب المقدمة فيكون اسنادا الى السبب مجازا ولا حقيقة له كما ارتضاء المص في مثل قولهم قدمنى الى بلدك حتى على فلان اذ ليس هناك مقدم ولا اقدام بل القادم والمقدم وكذا ليس هناك مقدم للبقية ولا تقديم وانما للوجود بقية متقدمة وتقدمهم في الشرف او في الرتبة لكن تخصيص هذا الاعتبار بمقدمة الجيش بأعني الوجه الاول الموجود في مقدمتي العلم والكتاب ايضا وان ذهب اليه بعضهم قوله وتقدم مقدمتي العلم والكتاب لمن يعرفهما اى من الشارعين في المقاصد فلا يتحقق

هذا الاعتبار في نفس المقاصد ثم انه مبني على جعل انفس الامور الثلاثة مقدمة العلم تسامحا كما يقول به الشارح والافقمة العلم لكونها عبارة عن نفس معرفة تلك الامور او معرفة وجه ما وفائدة ما كما يأتي انما تقدم من يتصف بها على من لا يتصف لا من يعرفها على من لا يعرفها فلا يصح في التحقيق بالنسبة الى مقدمة العلم وان صح بالنسبة الى مقدمة الكتاب لا يقال انما يصح بالنسبة اليها ايضا لا بتقدير المضاعف او نحوه لانها لما كانت عبارة عن الالفاظ فهي انما تقدم من يعرف مدلولاتها لا من يعرف نفسها على من لا يعرفها لانا نقول ليست تلك الالفاظ مقدمة على اطلاقها بل من حيث دلالتها على معانيها فلا يكون العارف بها عارفا بالمقدمة الا اذا استفاد منها معانيها فح لا حاجة الى ذلك التكلف ولو اريد من يعرف متعلقهما اما بطريق المجاز في الحذف او في نسبة المعرفة اليهما لم يتجه شيء غير التكلف لان الامور الثلاثة متعلق مقدمة العلم والمدلولات متعلق مقدمة الكتاب قوله ولا يحتاج في اطلاق المقدمة بالفتح اني به اذ لا يتم دعوى الرجحان بدونه وهما بحث من وجوه اما اول فلان حكم صاحب الكشف بطلان الفتح لعدم مجيء الفتح في كلام الفصحاء والافهوا علم بمجى اسم المفعول قياسا مطردا في التقديم وغيره فليس حكمه الا انهم لم يستعملوا الفتح في مقدمة الجبش والكتاب وما ذكره المحشي قياس عقلي لا يعارض المنقول فالوجه ان يعارض بالمنقول ايضا ان يقال لم يلتفت اليه لما في القاموس من جواز الفتح ايضا الا يرى انه لو كان الامر كما ذكره لقدم الش وغيره من المحققين الفتح اراجح على الكسر المرجوح واما ثانيا فلان ما ذكره من التكلف اللفظي انما يتم لو لم يكن التقديم مشتركا بين المتعدي واللازم بل لو كان مخصوصا بالمتعدي وهو م اذا لظ من كتب اللغة هو الاشتراك ولو سلم فالعدول عن الفتح الذي هو مقتضى الظ الى خلافه لامثال هذه الاعتبارات اللائقة بمقام الترغيب في المقدمة

لا بعد تكلفا مرجوحا والا لبطل امر البلاغة واما ثالثا فلوسا اجمع ذلك فانما يلزم ارتكاث احد التكلفين ههنا لو كان جميع المقدمات ثلاث مأخوذة من التقديم ابتداء كما يشعر به كلام المغرب واما اذا كان مقدمة الجبش مأخوذة من التقديم ابتداء ومقدمة العلم والكتاب مأخوذتين منها كما دل عليه كلام الفائق حيث قال المقدمة الجامعة المتقدمة التي تقدم الجبش من قدم بمعنى تقدم وقد استعير لاول كل شيء فقبل مقدمة الكتاب وفتح الدال خلف انتهى فانما يلزم احدهذين التكلفين في مقدمة الجبش لاني مقدمتي العلم والكتاب لا يقال الاستعارة تكلف اخر لانا نقول الاستعارة المذكورة في كتب اللغة ظاهرة في المعنى اللغوي فكلام الفائق كما يحتمل ان يكون المقدمة مجازا في اول كل شيء بعلاقة المشابهة كذلك يحتمل ان يكون المقدمة منقولة من مقدمة الجبش الى اول كل شيء بتلك العلاقة وعلى الثاني لا تكلف اصلا واذ اثبت احتمال الحقيقة سقط الحكم بلزوم التكلف تأمل قوله كانه اراد دفع اعتراض المحقق الشريف حيث اقل في حاشية شرح التلخيص ويظهر لك منه ان ما جعله في هذا الكتاب مقدمة العلم من الحد والموضوع والغاية جعلها في شرح الرسالة مقدمة الكتاب بالتفسير الذي ذكره ههنا واني توقف الشروع في العلم على هذه الامور فح لا يثبت عنده الامقدمة الكتاب فقط ويحتاج في توجيه قولهم المقدمة في حد العلم وغايته وموضوعه الى تكلف لان هذه الامور عين مقدمة الكتاب بالمعنى المذكور كما احتاج اليه من اثبت مقدمة العلم فقط على ما بينه انتهى ولا يخفى ان اعتراض الشريف يحتمل وجوهها ثلثة الاول بالتدافع بين الكلامين حيث دل ما في المطول على ان الامور الثلاثة مقدمة العلم وما في شرح الرسالة على انها ليست بمقدمة العلم بل مقدمة الكتاب الغير المتحققة في ضمن مقدمة العلم حيث نقي توقف الشروع عليها الثاني بالتدافع بينهما حيث دل ما في المطول على ان تلك الامور يتوقف عليها الشروع الثالث بلزوم

الوقوع فيما هرب عنه من الاختياج الى التأويل في قولهم المقدمة في الامور الثلاثة دفعاً لنزفية الشيء لنفسه كما هرب عنه في المطول والظ من تفريع قوله فمح لا يثبت آه هو الثالث والمحشى حل ما دفعه الش على الاحتمال الاول ومع ذلك قرر الاعتراض على وجه لا ينطبق الاعلى الثاني ولا يندفع بجواب الش لانه قرره بانه جعل معرفة تلك الامور مقدمة العلم في المطول وجعل نفسها في شرح الرسالة مقدمة الكتاب مع نفي التوقف على معرفتها فليزوم التناقض بين القول بالتوقف على تلك المعرفة وبين القول بعدم التوقف عليها وهو لا يندفع ببيان المغايرة بين المتقدمين لان ذلك التناقض لازم سواء كان مسمى المتقدمين واحداً هو تلك الامور او كان مسمى احدهما معرفتهما ومسمى الاخرى دوالها وانما يندفع بجواب الش اذا قرر الاعتراض على الوجه الاول او على وجه محتمل الوجهين كعبارة الشريف فاللائق ان يورد عين عبارة الشريف في الاعتراض ثم يورد قوله وهذا ضعيف جدا وان يحدف المعرفة في قوله جعل في المطول معرفة الحد والغاية آه كما حذفها الشريف قوله بانه جعله في المطول معرفة آه اى اخذ المعرفة ههنا وقع في تمثيل المطول وقد اشترنا الى ان ظ تعريف مقدمة العلم هو كونها عبارة عن نفس تلك المعرفة فتوجه اشكال قوى على الشريف بانه مع ذلك كيف حكم بانه جعل في المطول نفس الامور الثلاثة مقدمة العلم والجواب ان من حل المقدمة الواقعة في اوائل الكتب على مقدمة العلم لا يمكن له ان يحلمها على نفس المعرفة لان تلك المقدمة جزء من الكتاب والمعرفة لا يكون جزءاً من الكتاب بل لابد ان يحلمها على تلك المعاني والالفاظ الدالة عليها والنقوش ولو مجازاً ولذا حكم به وبهذا القدر يتم مراده كما سيوضح الامر وان غفلوا عنه باجمعهم قوله وهى ههنا امور ثلاثة الاول بيان الحاجة آه سياق كلام المحشى والش يدل على ان مراد الشريف من الامور الثلاثة هو الحد والغاية والموضوع اى المباحث المتعلقة بها بناء على جعل اضافة البيان الى الحاجة من قبيل جرد

قطيفة اى الحاجة المبنية ولو جعل البيان بمعنى المبين الذى هو الالفاظ الدالة عليها لاستغنى عن تقدير المضاف في قوله وهى ههنا امور ثلاثة او يكون الامور الثلاثة ح عبارة عن الالفاظ الدالة عليها وعلى الاول بنا اعتراض المحقق الشريف ودفعه الشارح بالثاني والحق ان اعتراض الشريف مبنى على ان المراد هو الاول ان كان الكتاب واجزاؤه عبارة عن المعاني والثاني ان كان عبارة عن الالفاظ والنقوش قوله ثم نفي توقف الشروع آه هذا الكلام مما لا بد منه في اتمام الاعتراض سواء قرر بطريق لزوم التناقض والتدافع او بلزوم ما هرب عنه اذ لما كان مقدمة الكتاب بتفسير المص اعم من الموقوف عليه وغيره جاز ان يكون تلك الامور مقدمة العلم ومقدمة الكتاب معاً بان تكون مادة الاجتماع في مجرد جعل تلك الامور مقدمتين في الكتابين لا يلزم التناقض ولا ما فرعه الشريف بقوله فمح لا يثبت عنده آه قوله على ان فيها تسامحا اى في عبارة شرح الرسالة تسامحا وفيه نظر لان الظ من كلام الش ان التسامح في عبارة المطول لافى عبارة شرح الرسالة لان قوله انما جعل هناك بيان الامور الثلاثة الح صريح لان الامور الثلاثة في قوله وهى ههنا امور ثلاثة ليست عبارة عن الحد والموضوع والغاية كما فهمه الشريف لانه بين تلك الامور بقوله الاول بيان الحاجة آه والظ ان يكون البيان بمعنى المبين و اضافته لامية واما جعله بمعنى المبين على صيغة اسم المفعول وجعل اضافته الى الحاجة من اضافة الصفة الى الموصوف فغير ظ فانه وان كان مشاركا للاول في الاحتياج الى تأويل المصدر المشتق الا ان اضافة الصفة الى الموصوف تحتاج الى تأويل في المذهب المختار فراده من الامور في شرح الرسالة هو الالفاظ المبنية لها على وفق ما يقتضيه ظ تعريف مقدمة الكتاب اللهم الا ان يكون تأويل المصدر المشتق تسامحا وفيه ان احدهما تأويلين متعينين بقرينة ظاهرة فلا يكون تسامحا كسائر المجازات الواضحة اذ التسامح هو استعمال اللفظ في غير معناه الظ فتأمل قوله

وهو ضعيف جدا لم يحكم بطلانه مع ان ما ذكره يقتضي عدم استقامة
 جواب الش لما شرنا ان ذلك الاعتراض انما يدفعه جواب الش اذا قرر
 على الوجه الاول من الوجوه الثلاثة التي قدمناها لا اذا قرر على الوجه الثاني
 منها كما حله المحشي عليه ههنا بناء على ان كون بناء الاعتراض على ذلك
 لبس بقطعي وان كان راجحا مظنونا قوله لان بناء الاعتراض آه فيه
 بحث اذ على هذا الوجه لتفريع الشريف قوله فح لا يثبت عنده آه
 الا ان يقال هذا مبني على انه فرع امرين احدهما قوله لا يثبت عنده
 الامقدمة الكتاب وثانيهما قوله ويحتاج في توجيه قولهم آه وان الامر
 الاول اشارة الى الاعتراض بالتدافع على الوجه الاول والثاني
 الى الاعتراض الاخر بلزوم ما هرب عنه قوله في مقام التحقيق
 وتزييف كلام القوم آه اشارة الى رد ما ذكره بعض الافاضل في تعليقه
 على المطول حيث قال تمثيل مقدمة العلم بمعرفة هذه الامور على رأي القوم
 فانهم جعلوها مقدمة العلم بالتفسير المذكور ولذلك جعل هذه الامور
 في شرح الرسالة مقدمة الكتاب لامقدمة العلم ونفي التوقف عليها
 واما على رأيه فلبس مقدمة العلم الا لتصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما
 ولذا طعن فيه الشريف بلزوم ما هرب عنه وهو الاحتياج في توجيه قولهم
 المقدمة في كذا وكذا الى تكلف ولم يطعن بلزوم التناقض بين الكلامين
 كما وهم البعض واما ما ذكره الشريف المحقق من انه لا يثبت عنده الا
 مقدمة الكتاب فانما هو بالنظر الى قولهم المقدمة في كذا وكذا والا فلا وجه
 لمنع كون التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما مقدمة العلم عنده بمعنى
 ما يتوقف عليه الشروع مطلقا انتهى وحاصل الردان المص في المطول
 في مقام التحقيق وتزييف كلام القوم حيث حصروا المقدمة في اوائل
 الكتب مثلا في مقدمة العلم بذلك التفسير والتمثيل برأي القوم بنافي مقام
 تزييف كلامهم ولذا قال في الحاشية ههنا فائدة هذا القيد سد السبب
 على من يقول لجواز ان يكون مافي المطول مبنيا على كلام القوم ولا يكون

مرضيا له فلا يثبت التدافع انتهى اقول وفيه نظر لان مجرد تحقيق
 ان المقدمة معني آخر اعم من الموقوف عليه كاف في مقام التحقيق والتزييف
 ولا دخل فيه لتمثيل مقدمة العلم بما يطابق الممثل برأيه او برأيهم فالتمثيل
 برأيهم لا ينافي مقام التحقيق قوله ويمكن تأييد الجواب اي جواب
 الشارح بواسطة تأييد ان الاعتراض مقرر بالتدافع على الوجه الاول
 من الوجوه الثلاثة التي ذكرناها ثم الظ منه انه جواب عن الاعتراض
 بالتدافع المذكور فقط لكن سياق كلامه يدل على انه جواب عنه
 وعن لزوم الوقوع فيما هرب عنه ايضا اما الاعتراض فيان يقال لما جعل
 الامور المذكورة في المطول مقدمة العلم وفي شرح الرسالة مقدمة الكتاب
 مع نفي التوقف عليها لم يكن تلك الامور عنده الامقدمة الكتاب فيلزم
 امران احدهما التناقض بين ان يكون مقدمة العلم وان لا يكون وثانيهما
 الوقوع فيما هرب عنه واما الجواب فيان يقال لاني انما جعلها مقدمتين
 في الكتابين فكيف ولم يجعلها مقدمة العلم ومقدمة الكتاب بل جعل
 مقدمة العلم معرفتها ومقدمة الكتاب دوالها فلا يلزم التدافع ولا الوقوع
 فيما هرب عنه اذ الاشكال في طرفية المدلولات للدوال كعكسها نعم يلزم
 التناقض بوجه اخر ويندفع بما يأتي هذا غاية توجيه كلامه وانت
 خير بان تفريع قول الشريف فح لا يثبت آه موقوف على كون تمثيل
 مقدمة العلم في المطول بمعرفة تلك الامور مبنيا على رأي القوم كما قال
 بعض الافاضل او مؤلا بلازمه كما يقوله المحشي اذ لو كان مبنيا على رأيه من غير
 تأويل يثبت عنده كل من المقدمتين واو بطريق التناقض فالحق
 ان اعتراض الشريف لبس بلزوم التدافع لان في ذلك التفريع اشارة
 الى دفعه بل بطريق لزوم الوقوع فيما هرب عنه وان جواب الش جواب
 عن ذلك نعم يتجه على جواب الش انه في غاية السقوط لان الشريف
 المحقق فصل هناك كون الكتاب واجزائه عبارة عن الالفاظ والمعاني
 او النقوش و اشار الى ان لزوم طرفية الشيء نفسه انما يتوجه على تقدير

ان يراد بالمقدمة التي هي جزء الكتاب المعاني ولو مجازا ثم اورد عليه ذلك
الاعتراض فمراد الشريف لزوم الوقوع فيما هرب على تقدير كون الكتاب
واجزائه عبارة عن المعاني وقوله لكن لا يثبت عنده الا مقدمة العلم صريح
في ذلك لان ظرفية تلك الامور لنفسها انما يلزمه ايضا على تقدير كون الكتاب
واجزائه عبارة عن المعاني والحاصل ان مراد الشريف من تفصيل
المقام هناك ان المقدمة سواء كانت مقدمة العلم او مقدمة الكتاب
لا بد وان يكون عبارة عما كان الكتاب عبارة عنه سواء كان اطلاق
المقدمة عليه بطريق الحقيقة او بطريق المجاز فان كانت عبارة
عن الالفاظ او النقوش فكما لا يتوجه لزوم ظرفية الشيء لنفسه على المص
لا يتوجه ذلك على من حصر المقدمة في مقدمة العلم وان كانت عبارة
عن المعاني فكما يتوجه ذلك على من حصرها فيها يتوجه على المص فيقع
فيما هرب فها هو جوابه فهو جوابه فلا يندفع لجواب الش قطعاً بل يحتاج
الى ما احتاجوا اليه كما بينه الشريف هناك بوجوه فانظر فيه قوله
فان قلت يمكن رد الجواب اي رد جواب الش على تقدير ان يكون بناء
الاعتراض ما دل عليه صريح التفريع ايضا اي كما يمكن رده على تقدير
ان لا يكون بناء ذلك فهذا اراد اخري دل الضعف السابق وحاصل
الضعف ابطال الجواب بانه مع مقدمة لم يلزمها الشريف ولذا اجاب
عنه بدلالة التفريع على الالتزام وحاصل هذا ابطال السند بان المص
لوجعل مقدمة الكتاب الالفاظ الدالة على تلك الامور دون انفسها البطل
قوله في شرح الرسالة لا يمكن الشروع بدون هذه الامور آه حيث قال
واما ما ذهب اليه الشارحون من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع
في العلم ففيه نظر لا يمكن الشروع بدون هذه الامور انتهى لان ذلك
القول يدل على ان الامور المذكورة التي جعلها مقدمة الكتاب هي
معرفة الحد والغاية والموضوع لا الالفاظ الدالة عليها والالم يكن مقابلا
لاذهب اليه الشارحون لانهم اثبتوا توقف الشروع على معرفة هذه

الامور لا على معرفة الالفاظ الدالة عليها قوله قلت يجوز ان يكون
آه اي لانم ان ذلك القول يدل على هذا وانما يدل عليه او كان المراد
لا يمكن الشروع بدون نفس هذه الامور وهو مجاز ان يكون المراد
بدون مداولات هذه الامور اقول ههنا بحث من وجهين الاول انه
لا يجوز انكار احتمال كون الكتاب واجزائه عبارة عن المعاني او النقوش
كاحتمال الالفاظ وعلى الاول يكون تقدير المداولات في كلامه مجوزا
بلا قرينة وذلك ممنوع اللهم الا ان يكون مبنيا على ظهور احتمال الالفاظ
ولذا صرح في شرح المفتاح بان مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ الثاني
ان مراد المص هناك بيان ان معرفة تلك الامور لما لم تصلح لان يكون مقدمة
العلم فلا بد ان يكون المراد من المقدمة في قولهم المقدمة في الامور الثلاثة
مقدمة الكتاب فلا يصح تقدير المداولات هنا بوجه اذ لا تعرض لها في الكلام
المردود للشارحين نعم على تقدير كون الكتاب واجزائه عبارة
عن الالفاظ او النقوش لا بد من تقدير المداولات في تعريف مقدمة الكتاب
بطائفة من كلامه قدمت امام الحق لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء
توقف عليها ام لا اي على مداولاتها كما اشرنا بناء على ان المقدمة جزء
من الكتاب كما دل عليه عبارة الرسالة الشمسية حيث قال ورتبه
على مقدمة وثلاث مقالات فالوجه ان يحجب عن هذا الاراد يمنع دلالة
ذلك القول على ذلك مستندا بان غاية ما يدل عليه نفي كون تلك الامور
مقدمة العلم فقط لا مع اثبات كونها مقدمة الكتاب ايضا قوله نعم يلزم آه اي
لا يلزم ما ذكره الشريف من الاعتراض لكن يلزم التدافع الاخر بين
الكاتبين حيث جعلها في المطول مقدمة العلم ونفاه في شرح الرسالة لكنه
بحث آخر غير اورد الشريف ودفعه الش وذلك البحث لم يندفع بعد وانما
يندفع تأويل ما في المطول كما يأتي ثم الاول والاوفق لما بينه في بيان اعتراض
الشريف ان يقول نعم يلزم التدافع بين اثبات التوقف على تلك الامور
في المطول ونفيه في شرح الرسالة واما التدافع بين جعلها مقدمة العلم

في المطول ونفيه في شرح الرسالة فهو عين التدافع الذي ابدته التفريع
ودفعه الش لا تدافع آخر اذ لما كان مقدمة الكتاب اعم من الموقوف عليه
فجعل تلك الامور مقدمة العلم في كتاب ومقدمة الكتاب في آخر لا يستلزم
التناقض بين جعلها مقدمة الكتاب ونفيها لجواز ان يكون مقدمة العلم
ومقدمة الكتاب معا وانما يستلزم التناقض بين جعلها مقدمة العلم وبين
نفي ذلك ولو قرر اعتراض الشريف المدفوع بجواب الش بمجرد لزوم
الوقوف فيما هرب لم يتوجه عليه ذلك فليفهم قوله وجوابه ان المراد يكون
آه لخص الجواب ان المقدمة التي توقف عليها الشروع في الحقيقة هي
التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما لكنهما عامان لا تحققي لهما بدون
الخاص حتى يوثقان بعمومهما بدون فرد ما فاجاب الى اتيان فرد مان
افراد هما لكن لو اتى بى فرد بخصوص يتوجه عليه منع التوقف على ذلك
الفرد بخصوص فاتيان الفرد بخصوص لبس لاجل كونه موقوفا عليه
الشروع بل لاجل ان اتيان الموقوف عليه حاصل به لازمه لزوم العلم
للخاص وغير ممكن الابعثله والحاصل ان التصور بالرسم بخصوص
والتصديق بالغاية المخصوصة خاصان يوجبان الاعم منهما ويستلزمانه
وهو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وهذا ان اللازمان هما مقدمة
العلم لا الملازمان الحاصل لعدم توقف الشروع عليهما نعم لابد من وجه
ترجيح الرسم بخصوص على الرسم الاخر وعلى الحد لكنه بحث آخر لا يقدح
فيما قلنا في المطول من اثبات التوقف هو اثبات التوقف على لوازم هذه
الامور ونافي شرح الرسالة هو نفي التوقف على نفس هذه الامور فلا تدافع
واقول ههنا انظار الاول ان جعل تلك الامور مقدمة العلم باعتبار لوازمها
انما يصح لو لم نحصل تلك اللوازم الا بتصدير الكتاب بتلك الامور
وليس كذلك لان تصور المنطق بوجه ما حاصل لكل من سمع لفظ المنطق
مع علمه بانه من اسامي العلوم اذ يحصل في ذهنه ان هناك علما يسمى بالمنطق
والتصديق بفائدة ماله حاصل لكل من يرى اجتماع طائفتين لعقلاء

على تعليمه وتعلمه بل هو علم استدلالى اقوى من العلم الحاصل من مجرد
الاخبار بان غايته كذا فلو كان مرادهم جعل تلك الامور مقدمة العلم باعتبار
لوازمها الماصدر والكتب بها الثاني انه لو كان مرادهم ذلك لكفاهم
الرسم والغاية ويبلغو تعرضهم بالموضوع لان الرسم يفيد التصور بوجه ما
والغاية تفيد التصديق بفائدة ما اللهم الا ان يذكر الموضوع في المقدمة
على سبيل التطفل ولا يمكن ان يقال ذكر الموضوع لاجل توقف الشروع
على وجه البصيرة عليه لان الشروع على وجه البصيرة لبس امر مضبوطا
عند المص كما صرح به في شرح الرسالة فلا يحمل كلامه عليه ولذا
لم يدفعوا التدافع بين كلاميه بان اثبات التوقف بالنسبة الى الشروع
على وجه البصيرة ونفيه بالنسبة الى اصل الشروع الثالث انه لو كان
مراد المص في المطول جعل تلك الامور مقدمة العلم باعتبار لوازمها كراد
القوم لم يثبت عنده معنى آخر للمقدمة اعني مقدمة الكتاب فليأمل قوله
لبس على ما ينبغي آه يعنى انه لا شك ان مراد المص مما في المطول حيث
قال يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله كعرفة حده وغايته
وموضوعه هو ان مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله شروعا كما صرح به
في المختصر والامساك تنقض طرده باجزاء المسائل ومبادئها وايضا اجعوا
على ان مقدمة العلم لما يتوقف عليه الشروع في المسائل لما يتوقف عليه
نفس تلك المسائل فلو اتى ما في المطول على ظاهره لكان حرقا للاجتماع
ومن البين ان ما يتوقف عليه الشروع هو معرفة تلك الامور لانفسها
فالموصول في تعريف مقدمة العلم عبارة عن المعرفة كما دل عليه صريح
تمثيله لاعتناء تلك الامور فلا تسامح في عبارة المطول في ارادة الادراكات
لانها صريحة فيها هذا مراده فاقيل في دفع ما اورده على الش ههنا
من ان تعريف مقدمة العلم بما يتوقف عليه مسائله يدل على انه جعل
المقدمة نفس تلك الامور فان نفس المسائل انما يتوقف على نفس
تلك الامور لا على ادراكاتها ويؤيده قوله في المطول بعبد هذا

التعريف ولعدم فرق البعض بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب اشكل
عليهم امران احدهما بيان توقف مسائل العلوم الثلاثة على ما ذكره
في هذه المقدمة وقد ذكره صاحب المفتاح في آخر المعاني والبيان
والثاني ما وقع في بعض الكتب ان المقدمة في بيان حد العلم والغرض
منه وموضوعه زعمنا منهم ان هذا عين المقدمة وقوله كعرفة حده
وغايته وموضوعه لا يدل على انه لم يجعل الامور الثلاثة مقدمة بل يدل على
ان المراد منها ادراكها انتهى فقط اهر الفساد ولا يمكن دفع ما اورده
المحشي ههنا بان يقال ما ذكره الش مبني على الحاشية المنقولة عن المص
هناك من انه لوجعل مقدمة العلم طرفا لمقدمة الكتاب لم يتج في امر الظرفية
الى تكلف ومعلوم ان الظرف في قولهم المقدمة في الحد والغاية
والموضوع نفس تلك الامور هذا يجب ان يحمل الموصول على تلك الامور
ويحمل التعريف على معنى ما يتوقف على معرفته الشروع لانقول فعلى
هذا الوجه لقول الش وادراكات مبنية على مقدمة العلم ولا لقوله وادراكات
ادراكاتها ونحن نقول والحق ان المقدمة التي جعلت جزأ من الكتاب
لا يكون عبارة عن المعرفة والادراكات لما عرفت ان الكتاب واجزائه لا يجوز
ان يكون عبارة عن الادراكات والملكات بل اما عن المعاني او عن الانفاظ
وعن النفوس وحدها او مع آخر منها فن جعل المقدمة في اوائل الكتب
على مقدمة العلم يعرفها بما يتوقف على معرفة الشروع في ذلك العلم
ان كان الكتاب عبارة عن المعاني وما يتوقف على معرفة مدلولاته
الشروع ان كان عبارة عن الالفاظ او النفوس والتشثيل بقوله كعرفة الحد
والغاية والموضوع للتنبيه على ان في تعريفهم بما يتوقف عليه الشروع
تسامحا والمراد ما يتوقف على معرفة نفسه او مدلولاته اذ يتوقف من حيث
المعرفة لا من حيث الذات فلا يس الامر كما قاله المحشي انه لا تسامح في عبارة
المطول في ارادة الادراك والمعرفة ولا كما قاله الش من انه اراد بمقدمة العلم
ادراكاتها وعلى ما ذكرنا في المحقق الشريف اعترضه على المص

ولم يلتفت

ولم يلتفت الى ما ذكره المحشي مع ظهوره لكل عاقل في بادي النظر
قوله وايضا قوله وادراكات آفيه ان هذا الثاني عين ما اورده بقوله
نعم يلزم انه آه وقد دفعه نفسه فلا وجه ليراد ههنا مرة اخرى بعد اندفاعه
قوله جوهر مجرد آه قسم الموجود الى جوهر وعرض والجوهر
الى الجوهر المجرد عن المادة التي هي الهوى المستلزمة للابعاد الثلاثة اعني
الطول والعرض والعمق المعدة للانقسام وذلك المجرد كالعقول العشرة
والنفوس الناطقة الانسانية والنفوس الفلكية والى الجوهر المادى المقارن
للمادة كالاجسام المركبة من جوهرين هما المادة والصورة الجسمية فقولهم
جواهر شامل لكل بل للواجب تعالى عند بعض الحكماء وهم الذين
عرفوه بالمساهية التي او وجدت في الخارج كانت لافى موضوع واذا
اشتغل المتكلمون بردهم في الكتب الكلامية واما الذين اخرجوه تعالى
عن الجوهر وهم المحققون من الحكماء فقد قيدوا المساهية في تعريفه بالمكانة
او قالوا المتبادر من قولهم لو وجدت في الخارج ان يكون الوجود اذا
عليها ووجود الواجب تعالى ليس زائدا على ذاته تعالى بل عينه وفاقا بين
الحكماء وقولهم مجرد عن المادة يخرج الماديات وقولهم غير متعلق بالبدن
يخرج النفوس الانسانية المتعلقة بالبدن ولا يخرج العقل العاشر
المتعلق به تعلق التأثير والايحاء لانهم ان المؤثر في العناصر
والعنصرات هو العقل العاشر لان المراد من التعلق المنقلى ليس مطلق
التعلق بل تعلق التدبير والتصرف كما نقل عنه في الحاشية لكن يتجه
عليه انه صادق على النفوس الفلكية المتصرف في اجسام الانلاك
لان البدن خاص بجسم الانسان مع انهم حصروا العقل بمعنى في العقول
العشرة الا ان يحمل البدن على مطلق الجسم يحار الكن يا به يفرع
قوله فلا يشمل التعريفان آه اذ الظاهر انهما شاملان بعلم النفوس الفلكية
بقي انه ان اريد بالمجرد عن المادة ان لا يكون المادة جزءا من ذاته كما هو المراد
من الذات المجردة في تعريفه المختار الا في فيخرج عن تعريفه العقل

الجسم الطبيعي فقد ولا يخرج اجزائه من الصورة والمادة اذ ليس المادة
جزأ من ذات شيء منهما مع انهما ليستا بعقل قطعا وان اريد ان لا يكون
مقارنا للمادة دائما وبلا ضرورة الذاتية فغانه لا يخرج نفس المادة ايضا
لاستحالة اقتران الشيء بنفسه يخرج به النفوس الانسانية المقارنة لها
في بعض الاوقات فيلغوا التقييد بعده بعدم تعلقه بالبدن لانه لاخراج
تلك النفوس وحدها او مع النفوس الفلكية كما عرفت ويمكن دفعه بان
المراد من المجرد ههنا وفيما بعد انتفاء المقارنة الواجبة بان لا يكون ذلك
المجرد ونفس المادة ولا ملزومة لها فيخرج به الجسم واجزائه والنفوس
الفلكية ولا يخرج النفوس الانسانية وانما يخرج بقولهم غير متعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف قوله فلا يشمل التعريفان لعلم الانسان وعلم
الواجب تعالى اما الاول فلخروج النفس الناطقة عن العقل بقيد غير متعلق
بالبدن واما الثاني فلعدم دخول الواجب تعالى تحت الجوهر على ماهو
التحقيق وكلامه مبني عليه كما يؤيد العدول عن الجوهر المجرد الى الذات
المجرد في تعريفه المختار الا في ووسلم فالمراد بالجوهر في تعريف
العقل هو الممكن اذ لا يطلق العقل على الواجب تعالى
في عرفهم فعلم الانسان هو الصورة الحاصلة عند نفسه المجردة
وعلم الواجب تعالى هو الصورة الحاصلة عند ذاته المجردة
لا عند العقل فلا يشملها ثم ان مراده انهما لا يشتملانها على جميع
المذاهب وان شتملا علم الواجب على بعضها ما سيصرح من ان المراد
ههنا تطبيق التعريف على جميع المذاهب فلا يتجه عليه ما قيل ان عدم
شمولها لعلم الواجب تعالى ثم اذ قد ذهب بعض الحكماء الى ان علمه
تعالى هو الصورة الحاصلة عند جوهر مجرد من العقول العشرة لافي ذاته
تعالى على ان المراد من التعريفين هو ان علم كل احد هو الصورة الحاصلة
من الشيء عند العقل الغير المبين له كما هو المتبادر منهما والازم ان يكون
الصورة الحاصلة عند العقل العاشر علوما للانسان وهو بط قطعا

فعلا هذا لا يشتملان علم الواجب تعالى على ذلك المذاهب ايضا لان ذلك
الجوهر المجرد ليس عين الواجب ولا يتصور ان يكون جزء له تعالى
كجزئية النفس الناطقة للانسان فيكون مساويا له تعالى نعم يتجه عليه
ما شتمنا من ان الاولى ان يتعرض بعدم شمولها لعلم النفوس الفلكية
ايضا قوله ولو اريد من العقل آه لاشبهة في ان النفس الناطقة
من المعاني الحقيقية للعقل الا انه لم يشتهر اشتها الاول المتبادر والحمل
على التبادر واجب في التعريفات ولذا اورد كلمة لوالد العلي فرض الارادة
المتنعة قوله لم يشمل علم الواجب وعلم العقول بل وعلم النفوس
الفلكية ان خص العقل بالنفس الناطقة مع ان هذه العلوم من افراد المعرفة
فلا يكونان جامعين لافراهما ويمكن ان يقال ان تقسيم العلم وتعريفه
ههنا انما وقعا لتوقف اثبات الاحتياج الى المنطق بكلا جزئيه عليهما
فالظن ان المراد علم نوع المحتاجين الى المنطق وهو نوع البشر ويقترب منه
تخصيصه بالعلم الحسولي او الحادث فتأمل قوله وحمله على
مطلق المدرك الشامل للواجب تعالى والعقول والنفوس بطريق اطلاق
اسم الخاص على العام لا بطريق عموم المشترك اذ لا يدفع النقص بعلم
الواجب تعالى وحاصله جواب عن النقص باختيار شق ثالث بان يذكر
العقل باحد المعنيين او يراد الاعم منهما مجازا قوله بعيد جدا لانه
ارتكاب تجاوز من غير قرينة ظاهرة وجعل الفساد قرينة انما يصح اذا كان
ظاهرا وههنا ليس كذلك بناء على ان شمول العلم المعروف بعلوم الكل
غير معلوم قبل التعريف اللهم الا ان يدعى ذلك فتأمل ونحن نقول بل
بط لان الإدراك بمعنى العلم فيكون اخذه في تعريف العلم دورا باطلا
الا ان يقال المراد ههنا تعريف حقيقة العلم وتجديدها بعدم سبق العلم به
بوجه ما ولا دور في اخذ المعرفة باعتبار وجهه السابق للمعلوم في التعريفات
اذ غاية الامر توقف تصور العلم بحقيقته على تصويره بوجه ما ولا بأس
فيه بقي ههنا بحث هو انه بعد ارتكاب التجاوز في التعريفين فليحمل

العقل على معنى الذات المجردة فانه اعم منه كالمدر ك ولا يتوجه عليه ما قدمنا
من شائبة الدور الا ان يقال لعل غرضه التعريض على الش حيث حله
في التوضيح الاتي على معنى المدر ك قوله عند الذات المجردة لم يقل عند
الجوهر المجرد لئلا يخرج علم الواجب تعالى على مذهب من اخرج
تعالى عن الجوهر بناء على ما هو التحقيق او على ان الغرض تطبيق
التعريف على جميع المذاهب قوله لكان اظهر في الشمول للكل
وابعد عن المسامحة من التعريف الذي اختاره لانه انما يشمله بعد ارتكاب
الوجه البعيد كما عرفت قوله وذهب جمهور المتكلمين المنكرين
للوجود الذهني آه اعلم ان لبس معنى انكار المتكلمين الوجود الذهني انه
لا يحصل صورة عند العقل اذا تصورنا شيئا او صدقنا به لان حصولها
عنده في الواقع يدعي لا ينكره الا المكابر وكيف ينكرونه والعلم الحادث
مخلوق عندهم والخلق انما يتعلق باعبان الموجودات بل هو بمعنى
ان ذلك الحصول لبس نحو آخر من وجود الماهية المعلومة بان يكون
لماهية واحدة كالشمس مثلا وجودان احدهما خارجي والاخر ذهني
كما يقول به مثبتوه فهم لا ينكرون الوجود عن صور الاشياء وانما لها
اشباحها لان تلك الاشبال والاشباح موجودات خارجية وكيفيات
النفسانية عندهم وهي المخلوقة عندهم وانما ينكرون الوجود الذهني
عن نفس تلك الاشياء وذلك بشهادة ادانهم حيث قالوا لو حصلت
النار في الازدهان لاحتقرت اذهاننا بتصورها واللازم بط فانه كما ترى
انما نفي الوجود عن نفس النار لا عن شخصها ومثالها فالحق ان جمهور
المتكلمين انما انكروا ما ذهب اليه محققو الحكماء من ان الاشبال
في الازدهان انفس ما عبادت الاشياء ولم ينكروا ما ذهب اليه اهالي
الاشباح كما صرح به بعض الافاضل في حاشية الخبالي وهذا التحقيق
ظهر امور الاول فساد ما تفق عليه جم غفير من الفضلاء وبوهمه
ظاهر كلام المحشي من ان المتكلمين كما انكروا وجود نفس الماهيات

في الازدهان انكروا وجود اشباحها فيها ايضا فلذا لم يسعهم
تعريف العلم بالصورة الحاصلة ولا الاختلاف الاتي في انه كيف
او اضافة او افعال لانه توهم فاسد كيف وحصول الصورة الشبيهة
بالمعلوم في الذهن عند العلم يدعي لا ينكره عاقل فتلك الصورة اما نفس
ماهية المعلوم او شبحها ومثالها ولما انكروا الاول تعين الثاني نعم لا يسعهم
تعريف العلم بما يوجب الوجود الذهني لنفس الماهية المعلومة وان هذا
من ذلك الثاني اندفاع ما اورده الش المحقق على جمهور المتكلمين
في شرح العقائد من انهم لما انكروا الوجود الذهني ومن اجلي البدييات
امتناع تعلق العالم بالمعدوم الصريف لزم ما ارتكبه شرذمة من المعتزلة
من انه تعالى انما يعلم الاشياء بعد حدوثها تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لانا نقول انما يلزمهم ذلك لو انكروا حصول اشباح الاشياء ايضا ولبس
كذلك لما عرفت فعلم ان الواجب تعالى عندهم اما تعلقه تعالى باشباح
او صفة ذات ذلك التعلق ولا يتجه عليهم ان التعلق بتلك الاشباح الموجودة
في الاول لكونه نسبة بينهما وبينه تعالى متأخر عنها فيلزم ايجاد تلك
الاشباح بلا علم وهو مح لانا نقول لما كان الواجب تعالى موجبا في علمه
وسائر صفاته الذاتية كان وجود الصور الادراكية التي هي تلك الاشباح
مقتضى ذاته تعالى فلا بأس في كونها سابقا على العلم بالذات وانما المسبوق
بالعلم هو افعاله الاختيارية الثابت اندفاع الاشكال القوي عنهم حيث
قالوا علم الواجب تعالى بالاشياء ازل والتعلق بها حادث بان حدوث تعلق
العلم بالشيء يستلزم حدوث نفس العلم فيعود ما ارتكبه الشرذمة
للقطع بانه لا يصير معلوما قبل تعلق العلم به لانا نقول مرادهم من تعلق
الحادث لبس هو التعلق الذي يقتضيه حقيقة العلم بل تعلق اخر
وذلك لان تلك الاشباح والامثال معلومة بالذات وبواسطة الاشياء
فصار العلم عندهم اعم من تعلق العالم بذات الشيء المعلوم او مثاله وشبحه
ولما لم يكن وجود الحوادث في الازل كان العلم الممكن بالنسبة اليها يتعاقب

العالم بامثالها وبعدها يتجدد التعلق بان يتعلق العلم بذوات تلك
الحوادث ومعه يحدث تعلق الرؤية اذ ليس المعدوم مربيا وشبها عندهم
وبالجملة تعلق العلم بامثال الحوادث ازلى وبذواتها حادث ولا اشكافيه اصلا
فافهم هذا لمقام فانه مازل فيداعلام بعد اعلام قوله اضافة مخصوصة
بحيث توجب انكشاف المعلوم على العالم لا يقال هذا مناسف لما ذهب
اليه جمهور المتكلمين من ان العلم وغيره من الصفات الحقيقية الزائدة
على الذات الواجب لان مقولة الاضافة عندهم ليس من الصفات
الحقيقية عندهم بل من الامور الاعتبارية فلا يسوغ لهم الا ان يذهبوا
الى انه صفة حقيقية ذات اضافة لاننا نقول لم يثبت الصفات الحقيقية
الزائدة الا الاشاعرة والمراد من المتكلمين ههنا اعم منهم ومن المعتزلة
المنكرين لتلك الصفات ولو سلم فاعل مرادهم من العلم هناك مبدء
العلم وكل من فريق المتكلمين لا ينكر الصفة الحقيقية الزائدة على ذات
الواجب وانما النزاع بينهما في ان حقيقة العلم هي تلك الصفة الحقيقية
التي هي ذات التعلق او تعلقها بمعنى تعلق العالم بواسطة تعلقها لا بمعنى
تعلق تلك الصفة بالذات والا لكان العالم تلك الصفة لاصحابها ليس
كذلك قوله ليس حاصلا قبل حصول الصورة في الذهن بدهاهة
اي بدهاهة هذا الحكم يؤيد ما قدمناه من ان حصول الصورة في الذهن
بدیهي لا ينكره عاقل وان وقع النزاع بين العقلاء في ان ذلك الحاصل انفس
الماهيات او امثالها او اشباحها ثم الذهن شامل للنفس وقويها الباطنة
والظاهرة فلذا دخل عليه كلمة في ولم يخرج الى كلمة عند ثم لا يخفى
ان هذين الحكمين المتفق عليهما بين الفرق لا يكونان منشأ للاختلاف
الاتي بل المنشأ ادلة كل فريق من الحكماء الا ان يقال المراد جعل هذين
الحكمين مع ملاحظة قوله والحاصل معه ثلاثة امور اصبحت الاختلاف
المذكور لانفس ذلك الاختلاف قوله والحاصل معه اي مع
حصول الصورة فيكون هناك امور اربعة ذهب الى ثلاثة منها ثلث فرق

واما

واما نفس الحصول فلم يذهب اليه احد فراده من الاول اول الامور الثلاثة
الحاصلة معه وكذا مراده من الثاني والثالث ومن غفل عنه اشكل عليه
مراد المخشى قوله من المبدء القياض متعلق بالقبول او متنازع فيه
بيته وتبين الحاصلة وانما اتى به للاشارة الى الفاعل اذ لا يتحقق انفعال
القابل بدون فعله وتأثير من الفاعل لا يقال الواجب تركه ليشمل علم الواجب
تعالى لاننا نقول الكلام في الحكمين البديهيين وجدانا وبدهاهة انما يتم
في علم الانسان وانت خبير بان قياس علم الواجب تعالى على علم الانسان
محل نظر فلا وجه لتعميم العلم المفسر ههنا بالصورة الحاصلة
من علم الواجب تعالى اللهم الا ان يقال ما سبق له من الشريف المحقق
في وجه الترجيح من ان الصورة توصف بالمطابقة كالعالم جار في الكل
لكن لا يجري مذهب الانفعال في علم الواجب قطعا اذ لا يتصور انفعال
الواجب تعالى وتأثره من تأثير اصلا اللهم الا ان يكون الذات مؤثرا ومتأثرا
باعتبارين مختلفين بناء على ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا بجهة
واحدة وفيه ما فيه قوله واطافة مخصوصة هي كون العالم بحيث حصل
عنده صورة المعلوم حصولا بوجب انكشافه عليه وتلك الاضافة مضائية
لنسبة الاخرى هي كون المعلوم بحيث حصل صورته عند العالم لان
مقولة الاضافة هي النسبة المتكررة فان قلت النسبة الاولى هي بعينها
معنى العالمية المضائية للمعلومية التي هي النسبة الثانية فكون العلم
عبارة عن الاضافة الاولى انما يصح عند من لم يفرق بين العلم والعالمية
وهم نقات الاحوال من اهل مذهب الاضافة في العلم واما عند من اثبتها
منهم فلا اذا العالمية متأخرة بالذات عن العلم عندهم ولذا قالوا الاضافة
قد تعرض المضافين لصفة موجودة فيهما كالعاشقة والمعشوقية
اعراضين للطرفين لادراك العاشق وجمال المعشوق او الصفة موجودة
في احدهما فقط كالعالمية والمعلومية فانها عارضتان اضافة موجودة
في العالم وهي العلم وليس هناك صفة موجودة في المعلوم بسببها تعرضه

وجبه ان هذا الحوال انما يتم
او كان علم الواجب تعالى عند
الحكماء بارتسام صور المعلومات
في ذاته تعالى وهو محل نظر

المعلومية وقد تعرض لهما بدون صفة موجودة لشيء منهما كاليمين
واليسار اذ ليس لليمين صفة حقيقية بها صار متيافا وكذا اليسار
كذا في المواقف وشرح للشريف قلت لعل العالمية والمعلومية عندهم
هما النسبتان الاخرى باللازمين لهاتين النسبتين هما كون العالم
محيث اقام به النسبة الاولى وكون المعلوم بحيث قام به النسبة الثانية وغاية
الامر ان يكون العالمية والمعلومية متضادتين عارضتين للعالم والمعلوم
اصفة موجودة فيهما عند الحكماء القائلين يكون مقولة الاضافة
من اعيان الموجودات او بدون صفة موجودة في شيء منهما عند المتكلمين
القائلين يكون تلك المقولة من الامور الاعتبارية ولا محذور فيه واعلم
ان تعلق العالم بالمعلوم عند القائلين بالوجود الذهني لنفس الماهية اعم
من تعلقه بذاته كما في الواجب تعالى او بواسطة صفة حقيقية زائدة
على ذاته كما في علم الانسان بواسطة الملكة لكن المراد تعلقه بنفس
الماهية المعلومة لا كما ذهب اليه منكروا الوجود الذهني لهما من تعلقه
بصورتها وشبهها هذا هو الفرق بين مذهبي الاضافة من بعض الحكماء
وجهور المتكلمين فاعرف قوله فذهب بعضهم الى انه الاول اي الى
ان العلم هو الصورة فيكون العلم من مقولة الكيف وفي هذا التفرع
تعريض للشيء بانه علل كونه عبارة عن الصورة بكونه من مقولة الكيف
والامر بالعكس لان كونه صورة معلل بما سبق من الشريف من ان الصورة
كما علم توصف بالمطابقة دون الانفعال والاضافة وبهذا القدر ثبت
المساحة في التعريف المشهور الا ان يكون اشارة الى ان استدلال الش
بكونه كيفا على الاصح عندهم على ان مرادهم من التعريف المشهور هو
الصورة الحاصلة من قيل لاستدلال بالآثار المشهورة على المؤثر بان يقال
ليس التعريف المشهور على ظاهره والالكان العلم عندهم عبارة
عن نفس الحصول ولم يذهب اليه احد كما ستعرفه ولا مؤلا بما ينطبق
على مذهب الاضافة والانفعال بل على مذهب الكيف والالم يشهر

منهم ان الاصح مذهب الكيف فثبت ان مرادهم من حصول الصورة
هو الصورة الحاصلة وكونه صورة عندهم علة خارجية لكونه كيفا عندهم
وان كان امر العلية الذهنية بالعكس فتأمل واعلم ان اجناس الاعراض
تسعة سبعة نسبية يتوقف تصورهما على تصور الغير واثنان ليس بنسبيين
احدهما الكم وهو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته والاخر الكيف
وهو عرض لا يتوقف تصوره على تصور الغير ولا يقتضي القسمة واللاقسمة
اقتضاء اوليا فبالقيد الاول خرج الاعراض النسبية وبقولهم واللاقسمة
خرج النقطة والوحدة وقولهم اقتضاء اوليا لئلا يخرج الكيفيات
المقتضية للقسمة واللاقسمة بواسطة اقتضاء محالها كخلاوة العسل
المنقسمة بواسطة انقسامه وكللكات النفس الغير الممكنة الانقسام
بواسطة عدم امكان انقسام محالها التي هي تلك النفوس المجردة ولئلا
يخرج الكيفيات المنقسمة بواسطة انقسام متعلقاتها كالعلوم المتعلقة بالكم
المفصل والمتصل ولعروضها فانها صور الامور المنقسمة فتقسم
بانقسامها لكن الانقسام عارض لها بواسطة امور خارجية عنها وعن محالها
لذواتها كما ان عدم الانقسام عارض لها بواسطة عدم انقسام محالها
لذواتها ولخص كلامه ان العلم صورة قائمة بالنفس مأخوذ
من الشيء المعلوم وكل صورة كذلك فهي من مقولة الكيف اما الصغرى
فلما سبقتي واما الكبرى فلان تلك الصورة عرض لا يتوقف تصوره
على تصور الغير لذاتها وان توقف تصوره بواسطة تصور كونه عرضا
على تصور الغير ولا يقبل القسمة واللاقسمة لذاتها وان قبل بواسطة امر
خارج عنها ثم الاعراض النسبية منها مقولة ان يفعل ومقولة ان يتفعل
ومقولة الاضافة اما مقولة ان يفعل فهي عبارة عن كون الشيء مؤثرا في الغير
مادام مؤثرا كالسخن العارض للحرارة فانه نسبة بينهما وبين المتسخن ولذا
يقال الحرارة سخنت الماء واما مقولة ان يتفعل فهي كون الشيء متأثرا
عن الغير مادام متأثرا كالسخن العارض للماء فانه نسبة بين الماء

والحرارة فان انفعال الماء قبوله السخونة من الحرارة فتعقل التسخن
لا يكون الابتغال التسخن وكذا تعقل التسخن لا يكون الابتغال
التسخن فهما من الاعراض النسبية التي يتوقف تصورهما على تصور
الغير وكل من هاتين المقولتين حالتان غير قارنتين وللتبيين عليه قالوا
ان بفعل وان بفعل ولم يقولوا الفعل والانفعال وامامقولة الاضافة فهي
النسبة المتكررة اى نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا
بالقياس الى الاولى كالابوة والبنوة فان كلامهما تعقل بالقياس الى الاخرى
فان قلت الفاعلية والمنفعلية متضادتان فالواجب عليهما ان يدرجوا
مقولاتي الفعل والانفعال في مقولة الاضافة قلت بتحقيق الكلام اذا وقع
كسر الكاسر يقع هناك تأثير من الفاعل وهو إيجاد الشيء الاخر وتأثر
من جانب المنفعل هو قبوله من الشيء الاخر فذلك التأثير نسبة بين الفاعل
والمنفعل فذات تلك النسبة بينهما من مقولة الفعل وبسبب ذلك التأثير
يحصل هناك نسبة اخرى بينهما ايضا وهي كونه فاعلا لذلك المنفعل
وكذا التأثير ان وقع في جانب المنفعل نسبة بين المنفعل والفاعل فذات
تلك النسبة من مقولة الانفعال وبسببها يحصل هناك نسبة اخرى
ايضا هي كونها منفعلة من الفاعل والنسبتان المسببتان متأخرتان
عن النسبتين الاوليين فان الاوليين مأخوذتان في مفهومهما فهما
متأخرتان عنهما ذاتا وان لم يتأخر زمانا فالنسبتان المتأخرتان اللتان
هما عبارتان عن الفاعلية والمنفعلية من مقولة الاضافة ولذا يعرض
للطرفين بسبب التأثير والتأثر اعراض متضادة اخرى كالعلية والمعلولية
والمؤثرية والتأثرية وكما اذا دخل شيء في المكان يحصل هناك عرض
للممكن هو حصوله في المكان وذلك الحصول الذي هو نسبة بين الشيء
والمكان هو من مقولة الابن ويتفرع عليه عوارض متضادة للطرفين
كالظرفية والمظروفية والمحيطية والمحاطية والممكنية ولذا
قالوا الاضافة يعرض المتضادتين كما نقلنا من شرح المواقف والفاعلية

والمنفعلية

والمنفعلية متضادتان عارضتان للطرفين باعتبار صفة موجودة فيهما
هي الفعل والانفعال والممكنية والمتضادتان عارضتان لهما
باعتبار صفة موجودة في الممكن هي الابن وقس عليه سائر ما يشبه عليك
واعلم ذلك فانه ينفعك في كثير من المواضع قوله فيكون من مقولة
الاضافة اى النسبة المتكررة يعنى ان حصول الصورة الذي هو صفة
للصورة يكون سببا لعروض المعنيين المتضادين للعالم والشيء المعلوم
اذ بسببه يعرض للعقل كونه بحيث حصل عنده صورة الشيء ويعرض
للشيء المعلوم كونه بحيث حصل صورته عند العقل وهذا ان الكونان
متضادتان متكافئتان ذهنا وخارجا اما تكافؤهما خارجا فبما هما
فلا تله مفهوم كل من الكونين متضمن للآخر كما ان الكونين الذي هما معنى
الابوة والبنوة اعني كون الحيوان بحيث خلق من مائه حيوان آخر
وكون الحيوان الاخر بحيث خلق من ماء الحيوان الاول متضادتان
متكافئتان ذهنا وخارجا في العلم بمعنى الاضافة المخصوصة بين العالم
والمعلوم عبارة عن الكون الاول ومغاير للعالمية والمعلومية كما بيناه في بيان
مذهب الاضافة من المتكلمين وايضا مغاير لنفس الحصول كما يدل عليه
قوله والحاصل معه امور ثلاثة فلا يتجه ان نفس الحصول اضافة مخصوصة
بين العالم الذي هو الذهن والمعلوم الذي هو الصورة كما يستفاد من كلام
الاش فالتأملون انه اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فالتأملون انه
نفس الحصول فتح لا يصح قوله واما انه نفس الحصول الصورة في الذهن
لم يقل به احدا لانها نسبة بين الصورة والعقل والمعلوم عند المص
هو الموجود الخارجي لا الصورة الذهنية كما صرح به في قسم الكلام
فان قلت المعلوم بعينه تلك الصورة كما ذهب اليه الشيخان فيكون
احدى النسبتين عين الاخرى ومن القائلين بالعينية الش المحقق
قلت غاية ما يلزم من ذلك اتحاد النسبتين ذاتا واما اتحادهما ذاتا واعتبارا
فلا يجوز ان يكون لتلك النسبة الواحدة اعتباران اعتبار كونها تعلقا

بين العالم والمعلوم واعتبار كونها تعلقا بين العالم والصورة ويكون
علما باعتبار الاول لا باعتبار الثاني ولا مطلقا الا يقال النسبة
المسميات بالعلم متقدم على وصف المعلومية والعالمية فالمعتبر التعلق
بين ذاتي العالم والمعلوم فان كان المعلوم هو الصورة فالنسبة المسميات
بالعلم هي التعلق بين ذات العالم وذات الصورة لا باعتبار المحوطة
في ضمن المعلومية ومع ذلك فالنسبة المسميات بالعلم متأخرة عن نفس حصول
الصورة كما سيوضح قوله ولم يقل به احد او عايدل على انه لم يقل به احد ما قاله
بعض الافاضل من ان الاشاعرة قال في علمه تعالى انه قائم بذاته تعالى اما نفس
التعلق كما ذهب اليه الجمهور اوصفة حقيقية ذات تعلق كما ذهب اليه البعض
واورد عليهم انه يلزمهم القول بتعلق العلم بالمعدومات الصرفة وهو سفسطة
باطل لانهم نافون للوجود الذهني وقائلون بارتلية تعلقات العلم واصعوبة
هذا الابرار الجاه الامام الى القول بالوجود الذهني كما في علمنا وانه ليس بعلم
لكنه شرط لحصول العلم انتهى والعلم عند الامام اضافة مخصوصة
فيكون الاضافة المسملة بالعلم مشروطة بحصول الصورة لانفسه عند
الامام بل عند غيره ايضا من القائلين بانه اضافة لثلاث يلزم عليهم ما لم
المتكلمين وهذا تحقيق الكلام في هذا المقام قوله انه المذهب المتصور اه اي
المذهب المرجح من بين المذاهب قوله ووجهه فيما نقل عنه وتقرر بالوجه
كما سبق من ان العلم صورة ذهنية والصورة الذهنية من مقولة الكيف
اما الكبرى فقد سبق بيانها واما الصغرى فلان يقال كلما يوصف العلم
بالمطابقة للواقع كالصورة الذهنية يلزم ان يكون العلم صورة ذهنية
اكن المقدم حق وكذا التالي اما توصيف الصورة فظ واما توصيف العلم
فكما في تعريفهم اليقين بانه اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع ولا يتحمل
عدم المطابقة كما في شرح المواقف وغيره اما الملازمة فلان الاضافة والانفعال
من بين الاشياء الثلاثة التي ذهبوا الى ان العلم احدها لا يوصفان بالمطابقة
للاواقع فانقل عن المحشى ان تقرير الدليل على هيئة شكل ثان بان يقال

العلم ما يوصف بالمطابقة ولا شيء من الانفعال والاضافة بما يوصف
بالمطابقة فلا شيء من العلم بانفعال وضافة ولا يلزم منه كونه كيفا ففيه
انه فات في تقرير الدليل كون الصورة موصوفة بها وهو داخل في الدليل
قطعا فالتعويل على ما ذكرنا ثم اعلم ان هذا الوجه من المحقق الشريف
دليل ظني مسوقا لاثبات ان الاصح من تلك المذاهب مذهب الكيف ولك
ان تقرر على وجه يفيد ان العلم كيف لا شيء اخر من الحصول والانفعال
والاضافة والاثنين من الاشياء الاربعة المتحققة عند تحقق العلم بذاته
واتفاقا او الثلاثة منها او مجموع الاربعة بان يقال كلما كان العلم والصورة
يوصفان بالمطابقة للواقع يلزم ان يكون العلم عبارة عن الصورة لاعن
الاضافة والانفعال وعن نفس الحصول ولا عن الاثنين من الاربعة ولا
عن الثلاثة منها ولا عن الاربعة اما المقدمة الواضحة فكما سبق واما الملازمة
فلانه لا شيء هناك من الحصول او الانفعال او الاضافة او الاثنين او الثلاثة
او الاربعة بما يوصف بالمطابقة للواقع سوى الصورة وسيوضح ذلك
قوله والانفعال والاضافة لا يوصفان بها لما اشرنا ان المراد بالمطابقة
الموافقة للواقع فالصورة العلمية تصورية كانت او تصديقية توصف
بالمطابقة للواقع بخلاف انفعال النفساني وضافة النفس فانهما نفس الواقع
ونفس الامر الذي بالقياس اليه يظهر الصدق والكذب في قولنا النفس
منفصلة بهذه الصورة ومضافة اليها ومتعلقة بها بناء على ان الصدق
بالقياس الى الواقع عند الجمهور واذا كان الاضافة والانفعال نفس الواقع
فلا يتصور مطابقتها للواقع حتى يوصفان بها اذا شيء لا يطابق نفسه
ضرورة ان المطابقة نسبة بين الشيئين المتغايرين ولو باعتبار نعم اذا
تصورتهما وحصل صورتهم في الذهن فتصورتهما مطابقتان لهما ايضا
وكذا نفس حصول الصورة نفس الواقع الذي بالقياس اليه يظهر الصدق
والكذب في قولنا الصورة حصلت في ذهن زيد مثلا وبالجملة ان نفس
الحصول والانفعال والاضافة من الامور الحاصلة في النفس بذواتها

لا بصورها فهي نفس الواقع كقيام زيد في الخارج فلا يتصور هناك مطابقة
 فاذا تصورنا تلك الامور والاعراض وحصلت في الذهن بصورها يكون
 صورها مطابقة لانفسها للتغاير بينهما اي بان يكون احدهما موجودا ذهنيا
 والاخر خارجيا كطابقة النسبة الذهبية لقيام زيد للواقع الذي هو نفس
 قيامه في خارج الذهن وهو ظ فان قلت وكذا الصورة من الامور الحاصلة
 في النفس بذاتها لا بصورتها فلا توصف بالمطابقة ايضا قلت نعم لا توصف
 بالمطابقة لانفسها ما لم تحصل في النفس بصورتها فتح تطابق الصورة الثابتة
 لها لكن الكلام هنا في مطابقة الصورة لذى الصورة المتحققة في نفس الامر
 لانفسها فكل صورة حاصلة في النفس بذاتها مطابقة لذى صورتها الذي
 هو الواقع وان لم يطابق انفسها وانما يتعرض باللامطابقة لان الاضافة
 والانفعال بوصفان بها كالصورة لثلايلزم ارتفاع النقيضين عن الامر
 المتحقق في الواقع لكن يتجده عليه انه ان اريد ان كل علم يتصف بالمطابقة
 فظ الفساد لان الجهل المركب علم كما صرح به الش وان اريد ان بعضه
 موصوف بها فلا يثبت الا ان بعض العلم كيف والمدعى ان كل علم كيف
 فالوجه انه لم يتعرض باللامطابقة اكتفاء بالمطابقة والغرض ان ماهية
 العلم توصف بالمطابقة واللامطابقة كما هي الصورة واما ما نقل عن الش
 ههنا من ان الاضافة والانفعال لا بوصفان بها لامتناع وجودهما
 في الخارج ففساده ظلاله يستلزم عدم مطابقة شيء من التصديقات بناء
 على ان التصديق انما يتعلق بالنسبة التي هي من المعقولات الثانية ولا وجود
 في الخارج على ما صرحوا ويستلزم عدم مطابقة شيء من العلوم المتعلقة
 بالامور العامة والمفهومات الاعتبارية وبالمعدومات والحق ان الواقع
 اعم من الوجود الخارجي وان الاضافة والانفعال من الامور المتحققة
 في نفس الامر فهما داخلان تحت الواقع وان لم يكونا من الموجودات
 العينية والذين غفلوا عن هذا المقام قالوا ما قالوا لا يخفى قوله لكن
 اقول بان الصورة العقلية يعني ان صحة القول بكون العلم مطلقا اي سواء

كان صورة الجوهر او العرض من الاعراض التسعة او غيرها من مقولة
 الكيف مبنية على مذهب غير اهل التحقيق فلا يكون اصح فهذا معارضة
 لتحقيقية لدوى اصحية مذهب الكيف حيث استدل عليها بما نقل
 عن الشريف وليس غرضه من هذا القول منع الكبرى القائلة بان كل
 صورة ذهنية كيف بشهادة قوله والتوجيه المذكور منظوره قوله
 كما هو مذهب القائلين بالشبح وكما هو مذهب القائلين بانقلاب
 الماهيات الى كيف بعد وجود نفسها في لذهن بناء على ان الذهن
 مكيف كاللحمة كما ذهب اليه الصور الشيرازي ومن غفل عنه وقصر نظره
 على مذهب الشبح اشكل عليه صحة الحصر في قوله انما يصح والامر
 ليس كما زعمه ثم لقائل ان يقول كون الصورة العقلية مطلقا كيف يقتضي
 ان يكون الصورة العقلية للمعدومات الخارجية موجودة في الخارج بناء
 على ان مقولة الكيف من اقسام الموجود الخارجي كما يستفاد من قوله
 بل الحق ان الصورة العقلية آو كون الصورة العقلية موجودة في الخارج
 يقتضي كون الوجود الذهني ايضا وجودا خارجيا فلا يصح المقابلة بينهما
 الا ان يكون من مقابلة العام للخاص بقى ههنا شيء هو ان كون الصورة
 العقلية شبحا الذي الصورة عندهم لا ينافي دخولهما تحت نوع واحد
 اذ يجوز ان يكونا متغايرين بالشخص لا بالنوع بل بغيرهم عن الشبح بالثال
 ربما يدل على انهما داخلان تحت نوع واحد اذا المماثلة هي الاتحاد
 في النوع وايضا على هذا لا يرد على المتكلمين في نفهم الوجود الذهني
 ان ادلتهم لا تنفي وجود اشباح الماهيات في الذهن وانما تنفي وجود
 انفسها بخلاف ما اذا كانت الصورة العقلية مخالفة بالماهيات لذى
 الصورة عند اهل الشبح فان مذهب اهل الشبح وارد عليهم قطعا نعم
 برد عليهم احتمال كون الحاصل في الذهن امرا مخالفا بالماهية للمعلوم
 مطلقا سواء كانا متماثلين عند اهل الشبح او لم يكونا فان قلت لو كانا
 متماثلين عند اهل الشبح لرجع قولهم الى قول اهل التحقيق قلت عند

اهل التحقيق لا مغايرة بينهما بالشخص وانما المغايرة بينهما بالاعتبار
وبين المغايرة بالشخص والمغايرة بالاعتبار فرق واضح الا ان يقال هكذا
نقل المحققون مذهبهم فرادهم من المماثلة مجرد المساهمة والمساكلة
لا المماثلة المصطلحة عند اهل الحلة قوله واما اذا كانت متحدتة
بالذات اي بالماهية الكلية ان كان المعلوم كلياً او بالماهية الجزئية ان كان
جزئياً فان قلت اذا علمنا الماهية الانسانية برسم من رسومها وعلمنا زيداً بوجه
كلى ذاتى او عرضى فالصورة العقلية هناك ذلك الرسم وذلك الوجه الكلى
فلا يكون متحدة مع ماهية الانسان ومع الماهية الشخصية لزيد قلت
هذا الكلام مبنى على ما هو التحقيق كما سيجي من ان العلوم هناك
في الحقيقة هو ذلك الرسم وذلك الوجه الكلى ولو سلم فالمراد انها متحدة
مع المعلوم ان كان معلوماً بذاته لا بوجه وبهذا القدر يمتاز عن مذهب
الشيخ لانهم حاكمون بانه لا شئ من الصور العقلية بمحدة مع ذى الصورة
المعلوم فان قلت لا شبهة ان زيد مثلاً عوارض خارجية متبعية على
وجوده الخارجى فاذا حصل في الذهن تجرد عن هذه العوارض فلا يحصل
من زيد في الذهن الاماهية كلية مجردة عن العوارض الشخصيات
قلت لو كان كذا الاستحالة كون التصور مانعاً عن وقوع الشركة ويختصر
المفهوم في الكلى وحله هو انه كما ان الماهية زيد وجوداً خارجياً وذهنياً
كذلك له شخصاته وعوارضه وجوداً في نفس الامر خارج الذهن ووجوداً
في الذهن فالعوارض الخارجية والشخصيات وان لم توجد بذواتها
لكنها توجد بصورها فصورة مجموع الماهيات والشخصيات عين زيد
الا انها باعتبار الوجود الذهني ضرورة ومع قطع النظر عن ذلك زيد المعلوم
وما قيل ان التعاير باعتبار الوجودين فقيه انه يشكل الامر في ضرورة
المعدوم الخارجى وبالحيلة ان الحاصل في العقل كلياً كان او جزئياً عين
المعلوم في الماهية الكلية او الشخصية فلا اشكال على ان تجرد زيد
عن العوارض الخارجية عين دخوله في الذهن لا بوجوب كلية الصورة

الحاصلة لجواز ان يشخص ويمتاز عن سائر افراد الانسان بعوارض
تلتزمه باعتبار كلا الوجودين كلوازم الماهيات قوله ادلة الوجود
الذهني منها انا نعلم المعدومات في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية
صادقة ومن البين ان ثبوت الشئ للشئ في ظرف فرع لثبوت المثبت له
في ذلك الظرف فذلك المعدومات ثابتة في نفسها وموجودة في نفس الامر
وحيث لا وجود لها في الخارج فهي في الذهن وما قاله الامام مجيباً عن
هذا الدليل بان كل ما تنصوره فله وجود غائب عنا اما قائماً بذاته كما يقوله
افلاطون واما قائماً بغيره كما يقوله الحكماء من ان صور جميع المفهومات
مرتبعة عندهم في العقل الفعال فردود بان قيامه بنفسه بين البطلان
وان قيامه بالغير الذي هو العقل الفعال هو بعينه قول بالوجود الذهني
لان المراد اثبات نوع من التميز كلياً كان او جزئياً كما فصل في المواقف
وانت خير بان هذا البيل على تقدير تمامه يدل على ان الوجود الذهني لانفس
تلك المعدومات لا لصورها اذ الحكم بالاحكام الايجابية الصادقة على انفس
المعدومات لا على صورها وهو وظ وبهذا يدفع ما قيل ان ادلة الوجود
الذهني تدل على ان صور الاشياء موجودة في الذهن اعم من ان يكون
عينها او شبحها انتهى فان قلت فعلى ما ذكرت يستلزم هذا الدليل وجود
المتنع بالذات في نفس الامر وهو بين البطلان وذلك لان الحكم الايجابي
الصادق على نفس المتنع بالذات لا على صورته الحاصلة التي هي مرأت
الملاحظة قلت المتنع بالذات موجود في الذهن لكن يفرض الذهن اياه
والحكم عليه انما هو بعد وجوده في الذهن فرضاً فلا يلزم الاتحقق وجوده
الفرضي في نفس الامر لا وجوده في نفسه مع قطع النظر عن اعتبار معتبر
وفرض فارض ومرادهم اثبات الوجود الذهني للمفهومات اعم من الوجود
تحقيقاً او فرضاً وتقديراً فتأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام ومن
اقوى ادلة الوجود الذهني ما سلفنا من انه لولا الوجود الذهني يلزم تعاقب
العلم بالمعدوم الصريف في العلم بالمعدومات الخارجية قوله فلا يصح

ذلك بل العلم بكل مقولة عين تلك المقولة على هذا التحقيق كما ذهب اليه
 الش المحقق فلا يصح تخصيصه بمقولة الكيف فالعلم بالجواهر جوهر
 وبالكيم كم وبالكيف كيف وهكذا في سائر المقولات وبالأمر الاعتباري
 كالوحدة والكثرة وسائر المقولات الثابتة وبالمعدومات الخارجية كالانقضاء
 امر اعتباري اعلم انهم اختلفوا في ان الماهيات اولاشباحها وجود ذهني
 غير وجودها الخارجي ام لا فذهب المتكلمون الى الثاني والحكماء الى الاول
 ثم افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان الوجود الذهني للاشباح والاطلال
 لا لنفس الماهيات وقال المحققون انه لا نفس الماهيات ثم اختلفوا المحققون
 في ان نفس الماهيات بعد حصولها في الذهن هل تبقى في ذاتها ولا تنقلب
 الى مقولة اخرى او تنقلب فذهب الش المحقق الى عدم انقلابها وذهب
 الصدر الشيرازي الى انها بعد حصولها في الذهن تنقلب الى مقولة الكيف
 وان لم يكن المعلوم كيفا بناء على ان الذهن مكيف كالمحس فكما كل واقع
 فيها يصير لمحا كذا كل واقع في الذهن يصير كيفا فعلى ما ذهب اليه الصدر
 الشيرازي وعلى مذهب الشيخ والمثال يكون العلم مطلقا من مقولة الكيف
 تحقيقا وعلى ما ذهب اليه الش المحقق يكون العلم بكل مقولة عين تلك
 المقولة وكون العلم مطلقا كيفا على سبيل التشبيه ثم اقول بالانقلاب الى
 الكيف او الى مقولة اخرى كلام بط اذا الوجود زائد على الماهيات الممكنة
 عند الحكماء فلا تختلف الماهية بحسب الوجودين عندهم وانما كان كل
 من الوجودين من عوارض الماهيات الممكنة فاما كان جوهر في احد
 الوجودين فهو جوهر في الاخر قطعا ولذا عرفوا الجوهر بانه شيء اذا وجد
 في الخارج كان لا في موضوع ليصدق على الصورة العقلية للجوهر فانها
 وان كان في الموضوع على تقدير وجودها الذهني لكنها ليست في الموضوع
 على تقدير وجودها الخارجي وتحقيقه ان القيام بنفسه اعني الوجود لا في
 موضوع من عوارض الوجود الخارجي لانه الجوهرية كما ان القيام
 بالموضوع من عوارض الوجود الذهني لها فكل من القيام بنفسه والقيام

بالموضوع

بالموضوع من عوارضها المفارقة بالقياس الى ذاتها وليس شيء منهما من لوازم
 الماهية الجوهرية وان كان القيام من لوازم ماهية العرض لكونه لاحقا لها
 بحسب كلا الوجودين فخلاصة تعريف الجوهر والعرض ان الجوهر ماهية
 تنصف بالقيام لا في موضوع في وجودها الخارجي وان اتصف بالقيام
 بالموضوع في وجودها الذهني وان العرض ماهية تنصف بالقيام بالموضوع
 في وجودها الخارجي ومن ههنا يظن انهم اتمروا سمو الجوهر والعرض باعتبار
 عوارضها اللاحقة لهما باعتبار الوجود الخارجي اذ لا يمتاز احدهما عن الاخر
 في عوارضها باعتبار الوجود الذهني لما عرفت من ان القيام بالموضوع مشترك
 بينهما باعتبار الوجود الذهني فلم يصح التعريف والتميز بينهما الا بعوارضهما
 الخارجية وليس هذا قولاً يكون الماهية الواحدة جوهر في وجودها
 الخارجي وعرضا كيفا في وجودها الذهني اذ بينهما فرق واضح وبالجملة
 ان المقولات اجناس عالية وذاتيات صرفة لما تحتها من الانواع والافراد
 ويعرضها كلا الوجودين ولا شيء منها تنقلب الى مقولة اخرى في الوجود
 الذهني لان الانقلاب بط عند الحكماء القائلين بزيادة الوجود المطلق
 على الماهية الممكنة قطعا اللهم الا ان يكون مبنيا على مذهب الاشراقين
 بان الوجود عين الماهيات والام تكن نفس الماهيات مجعولة عندهم
 بل يكون المجعولة وجودها كما ذهب اليه المشايخ وات تعلم ان طريقة
 الفكر والاستدلال طريقة المشايخ وطريقة اهل الاشراق هي المكاشفة
 والتصفية فلا ينبغي ان يلتفت اليه ههنا ثم اعلم انه كان امتيازاً لماهية
 الجوهرية عن الماهية العرضية باعتبار عوارضها الخارجية فكذلك
 امتياز مقولات الاعراض بعضها عن بعض باعتبار عوارضها الخارجية
 فخلاصة تعريف الكيف انها ماهية على تقدير وجودها في الخارج
 توجد في موضوع ولا يقتضي القسمة واللاقسمة لذاتها وكذا خلاصة
 تعريف الكم انها ماهية على تقدير وجودها في الخارج توجد في موضوع
 وتقتضي القسمة واللاقسمة لذاتها اي بلا واسطة فلا امتياز في تعريف

المقولات بالعوارض اللاحقة للماهيات في الذهن اذ لا امتياز بينهما
في العوارض الذهنية وامانن جعل العلم مطلقا من مقولة الكيف فقد
عرف الكيف بانها ماهية قائمة بالغير ولا تقتضي القسمة واللاقسة لذاتها
سواء كان عدم الاقتضاء في وجودها الخارجي اوفي وجودها الذهني والا
لما صح منه جعل صورة الكم والوحدة كيفا ومن جعل العلم بكل مقولة
عين تلك المقولة ميز بعض المقولات عن بعض بالعوارض الخارجية
لا يقال لما جعل ذلك الجاعل الاول وجود الصورة في الذهن وجودا خارجيا
كان تمايز المقولات باعتبار عوارضها الخارجية ايضا لانا نقول لو كان
الامر كذلك لا تحصر العوارض في الخارجية على ان المراد بالعوارض
الخارجية المقابلة للذهنية مع ان كون الصورة من الموجودات الخارجية
وانما الموجود الذهني والظلي هو ذو الصورة كما يظهر من كلام القوم
في اثبات الوجود المتأصل للعلم والوجود الذهني ففيه ما فيه كما يظهر
ولذا قال المحشي بل الحق ان العلم من الامور الاعتبارية كما سيجي تحقيقه
ولا يخفى عليك انه يلزم الجاعل الاول القول بان لا تباين بين المقولات
باعتبار الوجود الذهني وانما التباين باعتبار الوجود الخارجي ففيه ان
المقولات التي هي اجناس عالية متباينة في ذواتها وانما الاشتراك في عوارضها
الذهنية ويجوز اشتراك انواع اوجناس متباينة في ذواتها في بعض
عوارضها كالنبات والمعدن المشتركين في عارض القبض والاسهال
وكالافلاك المتباينة في ذواتها المشاركة في عارض الحركة مستديرة كما لا يخفى
فاعلم هذا المقام قوله والتوجيه المذكور منظوره اما اولها فلما
استفيد من تقرير المحشي آتفا من ان كبراه القائلة بان كل صورة ذهنية
كيف مم عند اهل التحقيق واماننا فلانه ان اراد التوصيف حقيقة
فالموصوف بها حقيقة هو الصورة الذهنية من حيث هي هي اعني مع
قطع النظر عن عوارضها الذهنية المشخصة للقطع بان تلك الصورة
المشخصة في الذهن لا يطابق شيئا في الخارج فلو صح هذا الدليل يلزم

ان يكون العلم عبارة عن الصورة من حيث هي هي وسيصرح المحققون
ان العلم هو الصورة المشخصة مع العوارض الذهنية وان اراد من التوصيف
اعم من الحقيقي والمحاذي فلان ان الاضافة والانفعال لا بوصفان بها
ولو محاذيا فليوصف بحال صورتهما الذهنية واماننا فلانا لانه ان العلم
يوصف بالمطابقة لانهم فسروا الحكم المطابق للواقع في تعريف الصدق
بوقوع النسبة او لا وقوعها لا بالعلم والادراك فيكون قولهم في تعريف
اليقين بانه اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع من باب توصيف الشيء بحال
متعلقه واماننا الشريف في بعض تصانيفه من ان المطابقة في الحقيقة
صفة العلم لصفة المعلوم فيكون توصيف الحكم بمعنى الوقوع او لا الوقوع
بالمطابقة من باب توصيف الشيء بحال متعلقه لا العكس ففيه انما يتم
اذا كان المعلوم الامر الخارجي لا الصورة العقلية كالعلم كاذب اليه الشيطان
واذا كان المعلوم الصورة العقلية كما ان العلم تلك الصورة فكل
من العلم والمعلوم بوصفان بها حقيقة هو المعلوم لما عرفت آتفا من ان
العلم ليس الصورة العقلية من حيث هي بل الصورة المشخصة
بالعوارض الذهنية فلا يوصف العلم بها حقيقة وانما يوصف بحال من باب
توصيف الكل بحال الجزء اللهم الا ان يقال المعلوم عند المص الامر الخارجي
لا الصورة العقلية حيث قال في قسم الكلام العلم ما في الذهن والمعلوم
ما في الخارج واماننا نقل عن المحشي في وجه النظر من الوجهين الاول انه
يجوز ان لا يكون المطابقة في وصف العلم الموافقة للواقع بل معنى آخر يوجد
في الاضافة والانفعال ايضا الثاني ان حاصل هذا الدليل شكل ثان
هكذا العلم يتصف بالمطابقة والاضافة والانفعال لا يتصفان بها يتبع
ان العلم ليس باضافة وانفعال ولا يلزم منه ان يكون كيفا الا ان يقال لما
لم يكن اضافة ولا انفعالا يلزم ان يكون كيفا انتهى ففيه ما سبق من ان الاضافة
والانفعال لما كانا نفس الواقع لا بوصفان بها المطابقة للواقع كما يدل
عليه تعريف اليقين ومن ان هذا الدليل من المحقق الشريف دليل

ظني مسوق لاثبات الاصحية للاثبات اصل الصحة فيكتفي فيه بالظن
ومن ان هذا الدليل ليس بمقرر من الشكل الثاني لانه بوجب استدراك
بعض المقدمات قوله بل الحق آه اضراب بطريق ابطال يقتضي
ما سبق فان مقتضاه ان يكون العلم بكل مقولة عين تلك المقولة كما ذهب
اليه الش في حاشية التجريد والاطهر ان مراده بل الحق انه على هذا
التحقيق من الامور الاعتبارية لامن اعيان الموجودات كما يقتضيه كونه
كيفا بناء على ان المقولات اقسام الموجودات الخارجية فيكون ابطالا لمقتضى
ما زعمه الش ايضا لمقتضى ما سبق فقط وتحقق ما ذكره المحشي ان الماهية
الموجودة في الخارج تقع في الذهن فتكون صورة لما قالوا الاشياء في الخارج
اعيان وفي الازهان صور فكل من الموجودين عارض لتلك الماهية
عند التحقيق وليس احدهما عارضا للماهية والاخر لشبهها كما سلف
فلو كان الصورة التي هي عين الماهية الموجودة في الخارج ايضا لكان
الماهية واحدة وجودا خارجيا واما الماهية المعدومة بل الممتعة
في الخارج موجودة في الخارج بمجرد تصوريها بالاهم واللازم يدهي البطلان
وهذا الابرار على مذهب الشيخ مغايرا للماهية فليكونا موجودين واحدهما
موجود او الاخر معدوما او متمنعا في الخارج ويرد على هذا التحقيق
ان بطلان اللازمين هم اما الاول فيعرف من وجود الكلبي الطبيعي
في الخارج في ضمن افراد الغير المتناهية واما الثاني فلما سبق منا من ان
وجود المتمتع في الذهن ليس الا على سبيل الغرض وليس له وجود ذهني
تحقق فلا يلزم الوجود الخارجي الفرضي وهو ليس ببطول ولعله مراد من
قال فان قلت هذا بالاتفاق كيف ويلزم كون شريك الباري موجودا
بالوجود الاصلي لان علمه موجود خارجي قلت استحالة كون الشريك
موجودا في الخارج بلا واسطة علم عالم وذهن ذاهن واما بالواسطة
فتم انتهى والافهه كلام باطل قطعا فان الشريك متمتع بالذات والمتمتع
بالذات ما يكون العدم مقتضى ذاته ومقتضى الذات لا يزول عن الذات

بالضرورة

بالضرورة فضلا عن زواله بواسطة علم عالم فان قلت الاستدلال على كون
الصورة العقلية من الامور الاعتبارية تام بمجرد المعدومات الممكنة
وان لم يكن يتم بالموجودات الخارجية والمتنعا فان المعدومات الممكنة
وجودا تحققيها في الذهن فلو كانت صورها موجودة في الخارج لكانت
انفس الماهيات موجودة في الخارج بمجرد التصور واللازم مسلم البطلان
قلت لما منع ان يمنع البطلان ايضا فليكن الوجود الذهني وجودا خارجيا
غير متعارف ولكن معنى كونه معدوما في الخارج سلب الوجود الخارجي
المتعارف اعني ما لم يكن في ضمن الوجود الذهني ثم لقائل ان يقول كون
الصورة من الامور الاعتبارية لا ينافي كونها داخله تحت مقولة المعلوم
وانما ينافية لو كانت المقولات التي هي اجناس عالية تابعة للوجود الخارجي
وقد عرفت ان كلاما من الوجودين زائد على الماهيات الممكنة فاهو جوهر
او كيف في الوجود الخارجي جوهر او كيف في الوجود الذهني اذ لا يختلف
الماهية باختلاف عوارضها المفارقة الا يرى ان صورة الحيوان وصور سائر
الكليات الطبيعية جواهر كما بينه المحقق الشريف في حاشية المطالع
مع انها من الامور الاعتبارية عند منكري وجودها في الخارج في ضمن
الافراد فالحق ان التقسيم الى المقولات العشرة هو الموجود في نفس
الامر لا الموجود الخارجي الذي هو اخص منه والعلم من الموجودات
في نفس الامر قطعا وبداهة وهذا هو الباعث لما قاله الش المحقق
من ان العلم بكل مقولة عين تلك المقولة اللهم الا ان يحمل كلام المحشي
على ما هو المشهور من ان المقولات اقسام الموجودات الخارجية فالكليات
الطبيعية على هذا لا يكون من مقولة عند منكري وجودها في الخارج
وانما يكون من الامور الاعتبارية فان قلت بعد كون المقولات اجناسا
عالية وذاتيات صرفة يزيد عليها الوجود الخارجي والذهني كيف
يصح ان يكون اقساما للموجود الخارجي بل الواجب ان يكون المقسم
نفس الماهية الممكنة مع قطع النظر عن وجودها الخارجي والذهني

قلت ليس مرادهم من اعتبار الوجود الخارجي في المقسم ان للوجود
الخارجي مدخلا في دخوله تحت احدى المقولات حتى يرد ذلك بل
مرادهم ان الماهية التي اتفق لها عروض الوجود الخارجي منقسمة
الى المقولات العشرة فعلى هذا لا يكون العلم من مقولة لكونه من الامور
الاعتبارية التي لم تكن معروضة للوجود الخارجي كالوحدة
والكثرة والامكان والوجود وغيرها من المفهومات الاعتبارية
ومما يدل على ان العلم من الامور الاعتبارية ان الصورة
ليست علميا على اطلاقها بل من حيث انها صورة شيء وظل له وحاصلة
في الذهن بذاتها علم ومن حيث انها ذات صورة وذات ظل وحاصلة
في الذهن بصورتها معلوم كما في العلم بالعلم اذا عرفت ما ذكر فقد عرفت
ان العلم مما يختلف باختلاف الاعتبارات ولا شيء من الماهيات الحقيقية
الموجودات العينية مما يختلف باختلاف الاعتبارات اعلم انه مما يجب ان
يتنبه عليه ان مقصود الشرح المحقق مما اشارت مع المص بحسب الحقيقة
او بحسب الظن فيما قبل تأويل المعرف او التعريف بقوله وهو مطلق
الصورة الحاضرة آه حيث عدل الى التعريف الذي ظاهره يقتضي
تخصيص المعرف بالعلم الانساني الحسولي والتعريف المشهور الذي
اختاره المص في شرح الرسالة ولذا خص في الشرح بالعلم الانساني
وبهذا يندفع ما اورده المحشي عليه فيما سبق بقوله فلو قال هو الصورة
الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة لكان اظهر آه ولما تنبه عليه المحشي
في كلامه هنا عليه فقال بكون العلم من الامور الاعتبارية والا فلا يصح
عد العلم مطلقا سواء كان حصوليا او حضوريا من الامور الاعتبارية
للقطع بان الصورة الخارجية من الماهيات الحقيقية قوله وان كان متحدا
بالذات اي بالماهية الكلية ان كان المعلوم كليا او بالماهية الشخصية ان كان
جزئيا فن قال كيف يتحد الامر الاعتباري بالموجود الخارجي فقد غفل
عن قوله بالذات وقد سبق تحقيق قوله واقع على سبيل التشبيه

اي تشبيه الصور الذهنية في انها لا تقبل القسمة واللاقسة باعتبار
وجودها الذهني كالكيف باعتبار وجودها الخارجي فان العلم من الامور
الاعتبارية كما هو الحق وكان هذا الجواب مبني على تسليمه كما هو الظن
فلا شبهة في صحة التشبيه وان كان مبني على ان العلم بكل مقولة عين تلك
المقولة كما ذهب اليه اش المحقق فيرد عليه انه يستلزم تشبيه الكيف
في العلم بمقولة الكيف كما قيل ويندفع بان تشبيه جنس العلم بالشيء
لا يستلزم تشبيه جميع انواعه بل يكفي مشابهة اكثر الانواع واما ما قاله
اصدر الشيرازي من ان تعريف الكيف صادق على الصورة المذكورة
فغير مسلم لانها ليست بعرض بناء على انها من الامور الاعتبارية او على ان
العلم بكل مقولة عين تلك المقولة فتح تكون صورة الجوهر جوهر الاعراض
ثم اعلم ان قوله الا ان يقال متعلق بقوله فلا يصح الحكم بكونه من مقولة
الكيف على ما ذهب اليه اهل التحقيق في جميع الاوقات الا ان يكون
حكما بطريق التشبيه البالغ قوله لكن على هذا آه يعني لو كان مرادهم
من كونه من مقولة الكيف كونه مشابها بالكيف لم يكن وجه لاستدلالهم
على انه من مقولة الكيف لامن مقولة الانفعال والاضافة اذ يجوز ان
يكون اضافة وانفعالا تشبيها بالكيف ولم يكن نزاع المخالفين في ذلك
زاعا حقيقيا بل لفظيا وهذا هو المراد من قوله محل تأمل كما قال في الحاشية
وجه التأمل انه يلزم ان يكون النزاع لفظيا انتهى وقوله فتأمل اشارة
الى الجواب عنه بان المراد ليس مطلق المشابهة في وجهه ما بل المشابهة
في عدم اقتضاء القسمة واللاقسة ولا النسبة لذاته فلا يكون اضافة
وانفعالا ضرورة انها بقضية النسبة لذاتهما فيكون النزاع حقيقيا
كما لا يخفى قال الشرح فلا يشمل الجهليات المركبة فان قلت لاشك ان الشيء
المذكور في التعريف عبارة عن المعلوم فالمبادر من اضافة الصورة اليه
لكونها لامية دالة على اختصاص المضاف بالمضاف اليه مطابقة الصورة
لذلك الشيء المعلوم للواقع فاذا كان الامر كذلك فلا يخرج الجهليات

المركية عن التعريف المشهور قطعا ضرورة ان الحكماء مثلاً انما علموا واعتقدوا قدم العالم لاحدونه فالصورة الحاصلة في اذهانهم صورة قدم العالم مطابقة لقدم العالم الذي هو المعلوم وان لم يكن مطابقة لحدوده الذي هو الواقع وهكذا في البواقي قلت المتبادر من صورة الشيء ان يكون مطابقا له في نفس الامر ولما لم يكن قدم العالم متحققا في نفس الامر لم يكن الصورة مطابقة له في نفس الامر اضرورة ان المطابقة في نفس الامر لكونها نسبة بين المتطابقين يقتضي تحققها في نفس الامر بتحققها فيها الا يرى ان قولنا قدم العالم يطابقه الصورة في نفس الامر يقتضي صدقها تحقق الموضوع في ظرف الثبوت والاتصاف ولما كان الاتصاف بالمطابقة في نفس الامر وجب ان يكون الموضوع متحققا في نفس الامر لما تقرر ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف فرع لثبوت المتيقن له في ذلك الظرف وحيث لم يوجد الموضوع الذي هو قدم العالم في نفس الامر لم يوجد مطابقا للصورة بالضرورة فان قلت نحن نعلم قطعا انها صورة قدم العالم لا صورة حدوده فهي صورة مطابقة لقدم العالم في نفس الامر قلت ان اردت انها صورة قدم العالم الذي هو المفهوم التصوري فسلم لما سألني من الش المحقق ان جميع المفاهيم التصورية متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر لكن الكلام في المفهوم التصديقي اعني نسبة القدم الى العالم بحيث يتعلق بها الادراك الادعائي وان اردت انها صورة المصدق به فقم كيف وان المصدق به غير واقع في نفس الامر فكيف تطابقها صورة في نفس الامر وقد حقق الش المحقق ذلك في حاشية التجريد فتأمل فيه اذ يتجه عليه ان التحقيق ان التصور يتعلق به التصديق كما سألني فليزمن تحقيق نسبة القدم الى العالم في نفس الامر من حيث كونها متعلقة للتصور وعدم كونها متحققة في نفس الامر من حيث يتعلق بها التصديق فاما ان يلزم تحقيق النسبة المصدق بها واما ان يلزم عدم تحقق النسبة المتصورة للقطع بان يتعلق العلمين بشيء لا يؤثر

في وجوده

في وجوده وعدمه وان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون موجودا ومعدوما باعتبارين مختلفين كما لا يخفى نعم لو كان النسبة المتصورة غير النسبة المصدق بها لم يتجه ذلك وهو ظ ولعله هو الباعث لما ذهب اليه المتأخرون من ان التصور لا يتعلق الا بما يتعلق به التصديق لكن لا يخفى ان الشك يتعلق بالوقوع واللاوقوع اللذين يتعلق باحدهما التصديق قطعا وهذا اشكال صعب على مذهب المتقدمين والمتأخرين فتأمل فيه جدا قوله وفيه ان المسامحة مشتركة قديقال هذا انما يرد اذا كان المعطوف عليه مطلقا المسامحة واما اذا كان عبارة عن المسامحة المقيدة بقوله من حيث آه فالعطف لا يقتضي الامغارة المعطوف لهذه المسامحة المقيدة لا لمطلق المسامحة حتى يلزم ان لا توجد المسامحة في المعطوف وفيه ان مراد المحشي من قوله الظ آه ان الظ عطف على مطلق المسامحة والا فالظ في المعطوف ان يقول ومن حيث ان المتبادر ولا وجه للعدول عنه ح ولذا كان عطفه على من حيث ركيكا من جهة اللفظ كما اشار اليه في الحاشية وبه يظهر فساد ما قيل انه اكتفى من كون الاخيرين مسامحة لظهورها فيهما واما ما قيل ان الوجهين الاخيرين لبيان الفساد في التعريف لا المسامحة بخلاف الوجه الاول فما لا يلتفت اليه اذ يرد على الش ح ان جعل الاول مسامحة دون الاخيرين مع امكان توجيههما ايضا تحكم بط ويمكن ان يقال المسامحة من السماحة كان المتكلم يعطى علما للسامع فيستعمل الكلام في غير معناه الظ اعتمادا على فهمه المراد فالمسامحة ليست استعمال اللفظ في غير معناه الظ مطلقا بل استعماله في الغير لظهور المراد واطهور ان معناه الظ ليس بمراد وهما كون حصول الصورة محمولا على ظاهرة ظاهرا الفساد لما سبق ان كون العلم عبارة عن نفس الحصول مما يقل به احد لكونه نسبة معتبرة من جانب الصورة فلو كان عبارة عنه كان العالم نفس الصورة لا العقل فلا بد من تأويله اما ان يكون العقل بحيث حصل فيه الصورة واما بالصورة

الحاصلة ولما اشهر ان العلم من مقولة الكيف ينساق ذهن السامع الى التأويل الثاني بخلاف الاخيرين فان صرف الاضافة عن الحقيقة المتبادرة الى ادنى الملازمة انما يظهر ان اظهر في خروج الجهليان المركبة وقد عرفت ان خروجها يحتاج الى انظار دقيقة كما سبق وكذا قوله في العقل يجوز ان يكون محمولا على ظاهره بناء على مذهب القائلين بارتسام الكل في العقل فلا يظهر في الاخيرين ان تعناهما اللفظ غير مراده وبالجمله ان الشئ اشار بالعطف الى ان الاخيرين لا ينبغي ان يعدا مسامحة وان عد هما البعض مسامحة كالاول نعم يتجه على الشئ المحقق والمحشى ان عد الاول مسامحة غير صحيح اذ المسامحة استعمال اللفظ في غير معناه اللفظ لا يلاحظ علاقة بل مجرد ظهور المواد كما صرح به بعض الافاضل في حواشيه على المطول ويؤيده انه لو كان المسامحة ما ذكره المحشى لكان جميع المجازات والكنائيات المتبعة في بلاغة القرآن مسامحة ولم يقل به احد بل المسامحة انما تتصور حيث لا يوجد لارتكاب التجوز والكنائيات هناك فائدة يعتد بها فيحكم بان المتكلم لم يلاحظه هناك علاقة بين المعنيين وان وجدت هناك وانما ارتكبه لظهور المراد اذا العاقل لا يترك الظن دون فائدة اذا تقرر هذا فتقول قد ذكر المحقق الشريف في حاشية المطالع ان في قولهم حصول الصورة فائدة جليلة هي ان العلم مع كونه صفة حقيقية يستلزم اضافة الى محله بالحصول فيه كما يستلزم اضافة اخرى الى متعلقه فتح لامسامحة فيه الا ان يقال اشار الشارح الى ان تطبيق التعريف على المعرف اولى من تلك الفائدة فهذه الفائدة مع ايها خلاف المق غير متعديها قوله يجعل الاضافة لادنى ملازمة بان يراد من الصورة التي لها تعلق واختصاص بالشئ بوجه ما ولو بمجرد ان يكون منزععة منه فهو اعم من الصورة التي افادها الاضافة الحقيقية لانها صورة مخصوصة به في نفس الامر بان يكون مطابقا له لا غيره وينتجه عليه ان العلم يزيد بمفهوم الانسان والحيوان والجوهر والشئ

علم اجمالى به قطعاً والصورة الواقعة في الذهن من صور هذه المفهومات مطابقة له ولغيره في المقام قريبة واضحة على ان الاضافة لادنى ملازمة اذ لا داعي لتخصيص العلم بالتفصيل وبالجمله كون المتبادر الاضافة الحقيقية ميم لان الاضافة لادنى الملازمة قطعاً والجواب ان هذه القرينة انما تدل على ان المراد الصورة الحاصلة المطابقة للشئ ولو كانت مطابقة لغيره فهذه الصورة مختصة بالنسبة الى الشئ الذي لا تطابقه ولا يدل على ان المراد اعم من المطابقة وغير المطابقة وللإشارة الى ذلك قال الشئ لان المتبادر الصورة المطابقة ولم يقل الصورة المخصوصة به مع ان المتبادر ذلك على ان مراده المتبادر من نفس الاضافة اللامية مع قطع النظر عن القرائن بناء على ان الصريح بالمق كما في التعريف المعدول اليه اولى من الاحالة على القرائن قوله ان كلمة عند احوج الى المسامحة فيه ان اضافة عند الى العقل الذي لا يتصور التحيز والعندية المكينة دليل واضح على ان المراد المحل للصورة الذي يطلع العقل عليه وعلى ما فيه من الصورة وانت خبير بان العقل بعد ما اطلع على ما في قواه فاطلاعه على ما في ذاته بالطريق الاولى واستعمال عند المضاف الى الذات المجردة في الحضور العلمى شائع بحيث لا يخفى على احد كما في قوله تعالى والله عنده علم الساعة ومثاله فالحق انه يدل بلاخفاً على المعنى الاعم من الظرفية لاسيما بعد العدول عنها ولذا عدل المحققون اليه نعم قد سبق منا ان التصريح بالمق اولى من الاحالة على القرائن لكنه ليس هناك نعم الظرفية والعندية وضعاً حتى يدفعها بها المحذور والتصريح بهما بان يقال الصورة الحاصلة في العقل او عنده تطويل لحصول المق بمجرد عند كما قلنا فارتكاب التوسيع في حكمة عند لفائدة الاختصار فلا يكون مسامحة لما قدمنا فقوله وحله على التوسع آدم وهو ظ بقى ههنا كلام هو ان لقائل ان يقول بل يجب ان يعدل الى كلمة عند كما يجب ان لا يوتى بكلمة لدى الدالة على الحضور لثلا يلزم اختصاص العلم بحالة الالتفات الى الصورة

الحاضرة في ذات المدرك اوفى الالة للقطع بان الصور المخزونة علم ولو بعد
غيبوبتها عن حضور العلم ولذا قالوا ان الحاصل بعد الغفلة لبس بعلم
جديد فالصور الحاصلة في خزانة العقل او الوهم او الحس المشترك
علوم وان لم يكن ملتقيا اليها وكلمة عند الدالة على الاعم من الحضور
والعينية يدل عليه واما كلمة في لدى فبدلان على خلافة والجواب ان الصور
المخزونة الغير الملتفت اليها يصدق عليها انها صور حصلت في العقل
اولدى العقل لبس بشيء لان المتبادر من التعريف ح هو الصورة الحاصلة
في العقل اولديه من حيث حصولها لديه بناء على ظهور اعتبار قيود الجبنيات
في التعريفات فالحق ان يعدل الى كلمة عند ولا يضرها اعتبارا في
الحيثية على هذا كما لا يخفى قوله قال بعض الحكماء آه هذه ثلاثة مذاهب
والمختار الاخيران ولذا قال وقال المحققون وان كان احدهما ارجح
من الاخر فان قلت بل الحق هو المذهب الاول بشهادة ان الحيوانات مع
كونها فاقدة النفس المجردة مدركة للجزئيات المحسوسة والمعاني المتزعة
منها قلت انها احساسات لا ادراكات ثم ان من ادلة المذهب الاول
ان الادراك يقتضي ارتسام المدرك في المدرك فلو ادركت النفس
الجزئيات الجسمانية لا رسمت فيها ولو ارسمت فيها لا انقسمت النفس
بانقسامها والتالي بط لان التجرد عن المادة يقتضي عدم الانقسام
كما ان المادة تقتضي الانقسام واهل المذهب الثاني يسمون الصغرى
ويمنعون الكبرى بناء على ان يكون الارتسام بطريق الحلول الجوازي
او على ان يكون الانقسام من العوارض الخارجية واهل المذهب الثالث
يسمون الكبرى بناء على ان الارتسام بطريق الحلول السرياني
وان الانقسام من لوازم الماهيات لاسيما مطلق الانقسام الشامل للوهمي
ويمنعون الصغرى وسيجيء تفصيل مذهبهم قوله فذهب جماعة الى الاول
ولا يشكل عليهم اثبات القوى الباطنة لان ارتسامها في النفس بواسطة
ارتسامها في القوى الباطنة ولا نزاع بين الفريقين في ان النفس يحتاج

في ادراك

في ادراك تلك الجزئيات الى ارتسامها في القوى الباطنة والظاهرة وانما
النزاع في انه هل يكفي في ادراك النفس مجرد ارتسامها في القوى او يجب
ارتسامها في المدرك ايضا فاهل المذهب الثاني قائلون بالوجوب
واهل المذهب الثالث قائلون بالكفاية وانما قلنا لانزاع بينهما في ذلك
لان الظاهر ان الفريقين من الحكماء المتفقين على اثبات القوى الباطنة
بناء على زعمهم ان النفس المجردة من حيث تجردها تترك الكليات
والجزئيات المادية من تلك الحيثية بل يحتاج في ادراكها الى القوى
الباطنة والى حيثية ان لها قوى باطنة تطلع عليها وعلى ما فيها
من الصور عندهم قوله بشهادة الوجدان آه شهادة الوجدان
على انها مرتسمة في المحل الذي ارتسمت فيه الكليات ولما كان
ذلك المحل هو النفس وفاقا ثبت ان محل الكل هو النفس وليس
المراد ان الوجدان يشهد بان ارتسامها او الكل في النفس
والا لثبت النفس ايضا بالوجدان مع ان ثبوتها بطريق الاستدلال فتدبر
ثم ان الثابت بالوجدان ان لما كان كما قلنا كان غير ما ثبت بالاستدلال
الاتي بعد فانه استدلال على ان صور الجسمانية مرتسمة في النفس لا على
انها مرتسمة في المحل الذي ارتسم فيه الكليات فالحكم الوجدان في غير
الحكم الاستدلالي فلا ينافي بينهما بناء على ان الوجدان يثبت بديهيات
لا يمكن الاستدلال عليها ويمكن ان يقال الوجدان بالنسبة الى الحاكم
والاستدلال بالنسبة الى الغير وان كان اخبار الوجدان بالنسبة
الى الغير ايضا قوله وكلا التوجيهين محل نظر آه نقل عنه في الحاشية
اما الاول فلان شهادة الوجدان ممة واما الثاني فيوجهين الاول انه يجوز
ان لا يكون الادراك من مقولة كيف والثاني انه يجوز حل المشتق على
الشيء مع انتفاء ما خذ الاشتقاق عنه كما يقولون ان الله عالم لاعم لم له قادر
لا قدرة له الى غير ذلك فافهم انتهى وفيه بحث من وجوه اما اولها فلا
اذا تصورنا زيدا بعد الاحساس وعمرنا قبل الاحساس فصورة زيدا

جزئية وصورة عمره كلية ولا شك ان التصورين مرئسمتان في محصل
واحد بالوجدان العام وانكاره مكابرة اللهم الا ان يمنع كونه مكابرة ايضا
او يدخل الكليات المترتبة من الجزئيات انادية كصورة الانسان المذكور
في الجسمانية المرتسمة في القوى كما ان المعاني الجزئية المترتبة من الصور
الخيالية مرتسمة في القوى ايضا لافي النفس مع كونها خالية عن المواد
واما ثانيا فلان هذا الدليل تام على الخصم على تقدير كون العلم انفعالا
كما يتم على تقدير كونه كيفالا انفعال عبارة عن الانتقاش بالصورة
وقبول حلولها فيه وذلك لا يتصور الا في محلا الارسام وليس للنفس
هناك انفعال قطعا فعلى المحشى ان يقول يجوز ان يكون العلم من مقولة
الاضافة عند الاخيرين والدليل انما يتم على ان يكون من مقولة الكيف
والانفعال بناء على انه غير تام على تقدير كونه من مقولة الضافة لما
ان بين النفس وبين الصورة الحاصلة تعلقا وضافة مخصوصة
من جانب النفس هي كون النفس بحيث حصل في قو بها الصورة
ومن جانب الصورة هي كون الصورة بحيث حصلت في قوى النفس
وان كان بين القوى والصورة تعلق وضافة ايضا كما بين النفس وبين
الكليات والجزئيات المرتسمة فيها فعلى تقدير كون العلم عبارة عن كون
النفس بحيث حصل فيها او في قو بها صورة الشيء لا يتم الدليل المذكور
اذا لكون المذكور قائم بالنفس بل اريب ولو كان العلم عبارة عن الضافة
التي هي تعلق الظرف بالمظروف اتم هذا الدليل عليهم على تقدير كون
العلم من مقولة الضافة ايضا واما الثاني فلان هذا الدليل تام على الخصم
على التحقيق وان لم يتم الزاما فكون العلم اضافة عندهم لا يجديهم نفعاً
بعد ان كان كيفاً وشبهه بالكيف بالتحقيق الا ان يقال كونه كيفاً مذهب
اصح لا مذهب صحيح فكونه غير كيف ليس بساطل وان كان مرجوحاً وبهذا
القدر من الاحتمال يتم منع البرهان لا بطلاله واما رابعاً فلان حل المشتق
على الشيء مع انتفاء المأخذ الحقيقي والاعتباري بط عند الكل فوجب

المأخذ المعبر عند العقل في حل كل مشتق لكن ذلك المأخذ قد يكون
صفة زائدة على الذات في نفس الامر كما في قولنا النار حارة وقد يكون
تلك الصفة عين الذات في نفس الامر بان لا يكون هناك صفة زائدة
على الذات فيترتب عنها العقل من الذات بمجرد اختراع منه فيصفه بها
كما في قولنا حرارة النار حارة وكما في قول المعتزلة الله تعالى عالم لا علم له
اللهم الا ان يحمل قوله مع انتفاء المأخذ الحقيقي فتح يرد عليه انه لا شك
ان وصف الادراك لا يصح انتزاعه من ذات النفس والا كانت عالمة
بالشيء قبل حصول صورته عنده واما جواز توصيف العقل للشيء بصفة
انتزاعها من غير الموصوف فمالم يقل به احد واما خامساً فلان ذلك انما
يصح حل المشتق بدون المأخذ على النفس لاعدم صحة الحمل مع وجود
المأخذ على القوى ولا يمكن تصحيصه اذ كل شيء انصف بما اخذ الاشتقاق
يصح بالضرورة حل المشتق عليه ولا ينافيه فيه الا المكابرة فلا وجه
لعدم كون المقوى مدركة بعد ان كان الادراك عبارة عن الصورة قوله وهذا
تعريف وتوضيح له بوجه اخر اى بوجه اعم غير الوجه الاول الخاص
بالعلم الانساني الحضورى فعلى هذا ففي كلام الشارح المحقق تعريفان احدهما
بالمشاة مع المص وهو التعريف الاول الخاص للعلم المقيد والثاني المختار
عنده وهو هذا التعريف العام للعلم المطلق ويكون الضمير راجعاً الى العلم
المعرف بالتعريف الاول بطريق الاستخدام حيث اريد بالضمير مطلق
العلم وبالمرجع العلم المقيد واما على التوجيه الثاني ففي كلامه تعريف للمعرف
الواحد ومما شانه مع المص تكون بحسب الظ كما لا يخفى قوله وانما فسر آه
الحاصلة هذا ناظر الى التوجيه الثاني المبني على تفسير التعريف الاول وحاصله
انما فسر به بالحاضرة لدفع توهم انحصار التعريف بالصورة الحاصلة
من الشيء في العلم الحصول وذلك ناش من وقوع لفظ الحصول في التعريف
فربما ينساق الوهم الى ان المراد من الحاصلة الحصول الذي اعتبر في العلم
الحصول وهو حصول صورة مترتبة منه في العقل وارتسامها عنده

لامطلق الثبوت مع انه المراد فاقتل المراد لثلاثتهم من اول الامر مع قطع
النظر عن التوضيح المذكور والافلا محال لذلك التوهم بعد التعميمات
الآتية لبس بشئ اذا التعريف في ظاهر التعريف واقع ومن دفع بالتفسير
وان امكن اندفاعه بالتعميمات الآتية لولا التفسير وغرض المحشى انه يندفع
بذلك لانه يخصص ما به الاندفاع في ذلك قوله وانت تعلم انه اه اقول انه بعد
ما كان المتبادر من الصورة الصورة العقلية لا يندفع توهم اختصاص
التعريف بالحصولي سواء فسر الحصول بالثبوت او بالحضور اللهم الا ان
يقال لتوهم الاختصاص بالحصولي منشأان احدهما تبادر الصورة العقلية
من لفظ الصورة وثانيهما تبادر الحصولي المعبر في العلم الحصولي من لفظ
الحصول والكلام ههنا في المنشأ الثاني واما الكلام في المنشأ الاول فايتلو قوله
لثلاثتهم عكس ذلك فيه ان الوهم لما انساق من ظاهر التعريف الى الحصول
المعبر في العلم الحصولي فبعد تفسيره بالحضور ينساق الذهن الى ان المراد
بالحضور الحضور الاعم من الحصول لا المقابل له لان احد المتباينين
لا يفسر بالآخر قطعا الا ان يقال يمكن ان يراد من احد المتباينين الآخر
بطريق الاستعارة كما في التبشير للاندرا واما حديث امتناع التجوز بلا قرينة
فما لا يجدي في نظر الوهم قوله ولذا يقال الاشياء آه واقول واعل مرادهم
عند المدرك سواء كانت حاضرة عند بذاتها او بواسطة ارتسام صورها
ما خوزة منتزعة منها في ذاتها وفي الآلة فالامر الخارج في العلم الحضور
من حيث انه حاضر بذاته عند المدرك ومع قطع النظر عن هذه الحقيقة
ذو صورة فهو من تلك الحقيقة امر اخذه العقل واعتبره من نفسه مع قطع
النظر عن الحقيقة فيصدق عليه انه صورة مبتدأة من اشئ الذي هو المعلوم
وان لم يرسم تلك الصورة في المدرك او في قويمها وبهذا كان الصور اع
من العلم الحضور بلا تأويل واندفع عنه ما اورده المحشى قوله مطلق ما يمتاز به
الشئ عن غيره وذلك لان العلم بوجوب التميز عن كل معلوم متميز عن الغير
كما تقر في محله فالعلم بالشئ يوجب ان يكون صورة مميزة له عن غيره

ولون الجملة كما في العلوم الاجالية واما ما قيل بشكل بالعلم بالشئ بالمفهومات
الشاملة كما اذا علمنا زيدا بصورة الشئ او الممكن العام فانه لا يتميز بتلك
الصورة عن غير فقيه انه ان اريد عدم تميزه في نفس الامر فسلم بناء على
ان الغير اما واجب او ممكن او متمتع والكل داخل تحت الشئ او الممكن العام
لكن المراد كل معلوم متميز عند العقل عن غيره سواء تميز في نفسه
او لا وليس المراد ان كل معلوم متميز في نفسه وعند العقل والالكان المتمتع
بالذات متميزا في نفسه وهو بطلان كل متميز في نفسه موجود في نفس الامر
وان اريد انه لا يتميز بتلك الصورة عن غيره عند العقل فم كيف وهو متميز
عن تقيضه اعني الاشئ واللا يمكن العام ضرورة ان العقل لا يجوز ان تصاف
الشئ بالنساقضين وان جوز عدم انصافه بهما قوله اعم من ان يكون بذاته اى
بماهية التامة التي هي الكنه كما هو اللفظ من سياق كلامه فالعلم بالانسان
بعنوان الانسان او بعنوان الحيوان الناطق علم بذاته والعلم به بعنوان
الحيوان او الجوهر بعنوان الضاحك او الماشئ علم بذاته بامر صادق عليه
وح يتجه ان العلم يريد بعنوان الانسان او الحيوان الناطق ان كان علمه
فكذا العلم بالانسان بالحيوان والجوهر وجعل احدهما علمه بذاته دون
الآخر تحكم بطل لا يخفى وان كان علمه بامر صادق عليه يلزم ان لا يكون
الانسان كنهه وتتمام حقيقته وهو بطل وايضا يلزم لاهل التحقيق ان لا يكون
العلم يريد الا بكنهه وجب مع شخصاته فيلزم انحصار العلم به في التفصيلي
عندهم مع ان العلم به اجمالى وتفصيلي والجواب ان المراد من الذات الماهية
التامة الكلية ان كان المعلوم كليا والماهية التامة الشخصية ان كان جزئيا
ولا يه لزم انحصار العلم في التفصيلي لان معرفة زيد ان كانت بتفاصيل
اجزاء الماهية والشخصات فعمل تفصيلي والا فاجب الى ان العلم به
بالانسان اجمالى وبعنوان الحيوان الناطق تفصيلي وما نقل عنه ههنا
في توجيه كلام الش من انه لا يبعد ان يكون المراد بالماهية الماهية المفصلة
وبالكنه تفصيل الاجزاء وبغيرها الماهية الجملة كما في تصور زيد بخصوصه

وبذاته من غير تفصيل الاجزاء حتى لا يلزم بناء الكلام على غير التحقيق انتهى يؤيد ذلك فعلى هذا فالعلم بريد بعنوان الانسان والحيوان والعلم بالانسان بعنوان الحيوان والجسم والموهر علم بهما بامر صادق عليهما عند الجمهور لا علم بذاتهما فراد المحققين بالكيفية في قول المحشي فالعلم بالشئ حقيقة آه على هذا اعم من الماهية التامة الكلية المختصة ومن الهوية المفصلتين او المجملتين قوله فالعلم بالشئ حقيقة وانما قال حقيقة للإشارة الى كون العلم بالشئ بغير النكته علم به انما هو بطريق مجازي من الاسناد الى غير ماهوله لانه حقيقة علم بذلك الوجه لانه الحاصل في العقل دون ذي الوجه وفي هذا التحقيق بحث من وجوه اما اول فلان هذا التحقيق يستلزم ان لا يعد الجمل المركب من اقسام العلم حقيقة اذ ليس فيه صورة تطابق المعلوم في نفس الامر كما سبق مع انه من اقسامه في التحقيق والمشهور قطعا واما ثانيا فلان هذا التحقيق مخالف لما حققه الش المحقق في شرح العقائد من تحقيق كلام الحكماء في نفس العلم بالجزئيات المنفردة عن الواجب تعالى بان مرادهم نفي العلم بها بطريق الاحساس وانما يعلمها بنحو التعقل وهو في نفسه قابل للتكثير وان لم يتكثر بحسب الخارج فعلمه تعالى بالجزئيات بالكلية المتحصرة في فرد بحسب الخارج فقد اثبت ههنا ان العلم بوجوه الجزئيات اعني تلك الكليات المتحصرة في فرد علم بها حقيقة اذ لو حل على اثبات العلم المجازي لم يكن توجيه الكلام الحكماء اذ ليس اثبات العلم المجازي الا نفي العلم الحقيقي وكلام المتكلمين في اثبات العلم الحقيقي واما ثالثا فلان هذا التحقيق يوجب انحصار المعرفة الحقيقي في الحد التام وان لم يوجب انحصار العلم بالشئ بحصول صورة الحد التام في الذهن لجواز بدها الماهية الجملة لبعض الاشياء ولجواز العلم حقيقة بالجزئيات بهويتها الجملة او المفصلة وانحصار المعرفة في الحد التام يستلزم استحالة العلم بالحقايق حقيقة فلا يوجد حكيم قطعا وذلك لان الاجناس العالية والفصول السالفة

ليست بديهية وهو ظ وليست مركبة من الاجناس والفصول والا لما كانت اجناسا عالية وفصولا سافلة ويلزم تركيبها من امرين متساويين فليس لها حد تام وح يستحيل العلم بها حقيقة فيلزم جهالة الجزئين في كل ماهية فلا يعلم ماهية حقيقة لان جهالة الجزء يستلزم الكل ولان كل جزء من كل ماهية ينتهي الى جنس عال وفصل سافل واما رابعا فلو سلمنا ان مراد اهل التحقيق من الكنه مطلق الماهية المختصة او مشتركة تامة وناقصة ليكون العلم بالشئ بحده التام والناقص ورسمه التام علم به حقيقة فلا يندفع لزوم استحالة العلم بحقايق الاشياء اذ لا يمكن تعريف الاجناس العالية او الفصول السالفة الا برسوم ناقصة والالزم اخذ المحذورين السابقين واما خامسا فلان هذا التحقيق يستلزم انحصار المعرفة في الحد التام وهو يبط لانهم قسموه الى الاربعة ولانه يستلزم ان لا يكون العلم بالشئ برسمه التام الاكمل من الحد التام علما حقيقة مع ان العلم الحاصل به اكمل من الحاصل بالحد التام لانا نقول هذان امران سبقا الى بعض الاوهام وليس بشئ اما الاول فلان تقسيم المعرفة الى الاربعة مبني على المشهور او على تعميم المعرفة من الحقيقي والمجازي لما عرفت ان النزاع بين اهل التحقيق واهل المشهور في العلم بالشئ حقيقة واما الثاني فلان الحد التام الاكمل لما اشتمل على حقيقة الشئ وعلى عارضها كالحيوان الناطق الضاحك في تعريف الانسان فقد علم به ذات الشئ حقيقة ووجهه معا واما سادسا فلان هذا التحقيق يستلزم ان يكون الحكم على المجهول المطلق فيما لا يمكن تصويره الا برسمه الناطق كالحكم على الباري تعالى باحكام صادقة بخلاف ما اذا كان العلم بالوجه علما بذى الوجه فان العلم برسمه يخرج عنه جهالة المطلقة وان لم يحصل كنهه لاحد لانا نقول لعل العلم بوجه الشئ كاف في الحكم عليه عند التحقيق فالمجهول المطلق عندهم مالم يعلم بكنهه ولا بوجهه والمجهول المطلق عندهم مالم يعلم حقيقة ولا بحار الامم يعلم

حقيقة بوجه قوله الا ان يقال نقل عنه لا يخفى ما في هذا الاعتذار لان التعريف حين التعميم يكون مختصا بماءه والمشهور وانما يكون احتمال التطبيق قبل التعميم لا بعده الا ان يقال المراد انه اشار بهذا التعميم الى ان تعريف المص غير مختص كما هو الظاهر بل يمكن تطبيقه على ما هو المشهور بان يعم وليس المراد انه بعد يشمل المذهبين وفي لفظ تطبيقه التعريف اشارة الى ما ذكرنا وكذا الكلام في قوله اراد آه انتهى اقول يمكن ان يقال ان ليس المراد من تطبيق التعريف على المذهبين تطبيقه على كل بحث يصير جاسعا ومانعا عند اهل كل مذهب منها لان ذلك ممنوع بناء على تقابل المذاهب بل المراد من التطبيق ان يجعل صادقا على كل شيء هو علم ولو عند طائفة يعتقد بها ومانعا عن كل شيء لم يكن علما عند اهل مذهب من المذاهب المعتدة بها فالتعريف والمعرف للشي لا للواحد من اهل المذاهب ولا لكل منها وبهذا يظهر انطباق التعريف على المذهبين بعد التعميم واما ما قيل في دفع الاشكال ان المراد من التطبيق ان تؤخذ الصورة الحاصلة لا بشرط شيء بحيث لا يجب ان تعتبر بصفة العينية ولا الغيرية فعلى المشهور تؤخذ مطلقة وعلى المختار تؤخذ متحركة في ضمن العينية ففيه ان الصورة المأخوذة في التعريف اما محمولة على الاطلاق واما على التقييد ويمتنع الجمع بينهما لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فان حلت على الاطلاق لم ينطق على التحقيق وان حلت على التقييد لم ينطبق على المشهور نعم عبارة التعريف يمكن تطبيقها على كل من المذهبين كما هو جواب المحشي فيما نقل عنه قوله كما انه اراد بالتعميم آه اقول والحق ان من فوائد التعميم الثالث دفع توهم اختصاص العلم بحالة الالتفات الى الصورة اذ مطلق الصورة علم سواء كانت في ذات المدرك او في قو به المدركة او في خزائنها كما اشرنا اليه في كلام الشرح بحث هو انه لا وجه لعدم تطبيق التعريف على مذهب الاشباح في العلم فانه ليس اخطا رتبة من مذهب من اثبت

للقوى ادراكا لما ارتسم فيها مع انه طبق التعريف على مذهبهم كما يدل عليه قول المحشي هنا تطبيقه على المذاهب الواقعة في الارتسام فان ادعى ان الشرح انما قصد من التعميم اثبات تطبيقه على مذهب بعض المحققين القائل بنفي الادراك عن القوى وبارتسام الجسمانيات في القوى كما سبق تفصيله من المحشي وان مراد المحشي من جميع المذاهب ما فوق الواحد فينتج ان مذهب اهل الشرح ليس اخطا رتبة من المشهور الذي هو خلاف التحقيق على زعم المحشي والشرح وايضا لا يصح حل الجميع على ما فوق الواحد للقطع بان التعريف بعد هذا التعميم مطابق على جميع المذاهب الواقعة في الارتسام فلو خصص المعرف بمذهبين منها لم يكن التعريف مانعا ولا مخلص الا بان يدرج مذهب اهل الشرح في التعميم الاول بان يحمل قوله وهو في التصور بالكنه وهو في غيره على التمثيل وان كان خلاف التحقيق كالبواقي لا يقال فعلى هذا يجب تطبيقه على مذهب الاضافة والانفعال لانا نقول الغرض التطبيق على مذهب الكيف فان جميع الاحساس المتباينة غير ممكن والابق بالاعتبار ما هو الاصح فتأمل فيه قوله واما التعميمان الاخيران يعني ان التعميم الثاني والرابع فهما لدفع توهم فساد التعريف بعدم الجامعة اذ العلم الحضورى بذات المدرك او بغيره داخل في العلم المقسم لما حققه في قوله وقد يحصل آه فيجب ان يدخل في العلم المعرف اذ الغرض هنا تعريف المقسم واذا وجب دخول العلم الحضورى والقديم في المعرف فلولا يصدق التعريف عليهما لم يكن جامعا فلا يكون صحيحا عند مذهب لان الحضورى والقديم علم عند كل مذهب بخلاف التعميمين الاولين فان التعريف بدونهما صحيح على بعض المذاهب الحققة فليحمل عليه فلا فساد بدونهما فالغرض منهما مجرد التطبيق لا دفع توهم الفساد ومن الاخيرين دفع توهم الفساد لا التطبيق فاندفع ما قيل ان في الاولين ايضا دفع توهم ان يراد من الصورة ما هو المتبادر اعني عين ما هيذا المعلوم الحاصلة في ذات المدرك فتخصيص

الاخيرين بدفع التوهم من غير مخصص قوله يعني غير الصورة الخارجية
 آه يعني ان المتبادر من الصورة غير الصورة الخارجية لما سبق ان الاشياء
 في الخارج اعيان وفي العقل صور فالمتبادر الصورة الذهنية وبعد تعميمها
 من الخارجية فالمتبادر الصورة الخارجية لغير العلم والمدرک فاحتج
 الى التعميم فلا يتجه عليه ان صورة المدرک صورة المدرک صورة خارجية
 لان علم المدرک بذاته وصفاته حضوري وفاقا فبعد تعميمها من الخارجية
 لا حاجة الى تعميمها من صورة المدرک قوله ولا يخفى ان المدرک ههنا
 اى في التعميم الاخيرين هما الثاني والرابع وابس في الثاني فهو في الرابع
 فراده من الاولين ما في التعميم الثالث وما في قوله مطلق الصورة الحاضرة
 عند المدرک قوله لاستلزامه رجوع آه نقل عنه انما قال الى احد
 التعميمات بالابهام لانه يحتمل ان يراد بعين المدرک ماهية فيرجع الى التعميم
 الاول وان يراد صورته الخارجية فيرجع الى التعميم الثاني انتهى وفيه
 انه لا مجال للاحتمال الاول والابطال قوله او غيره كافي علمه تعالى بسلسلة
 الممكنات لان علمه تعالى بسلسلة الممكنات عين ماهياتها ايضا الا ان يقال
 هذا كلام مع قطع النظر عن المثاليين كما يدل عليه قوله مع انه يابى عنه آه
 قوله مع انه يابى عنه آه لما مكن ان يقال يجوز ان يراد من التعميم الرابع
 تطبيق التعريف على مذهب اهل التحقيق وعلى مذهب اهل الشيع
 بناء على ان يراد من عين المدرک عين ماهية المعلوم كما ذهب اهل التحقيق
 ومن غيره غير ماهية كما ذهب اليه اهل الشيع اشار الى ان المثاليين با بيان
 عن القبح مطلقا باى معنى كان لان علمه تعالى بالسلسلة حضوري
 فلا يجوز غير المعلوم ماهية ولا صورة خارجية لا عند اهل التحقيق وهو ظ
 ولا عند اهل الشيع لانهم لا ينكرون العلم الحضوري ايضا ولا كون العلم
 الحضوري عين الصورة الخارجية المعلوم ايضا ولو اراد الشيع هذا المعنى
 لقال في التمثيلين وسواء كان عين المدرک كما هو عند التحقيق في كل علم

حصولي او حضوري او غيره كما هو عند اهل الشيع في العلم الحصولي
 وفيه بحث اذا اهل الشيع يجوز ان يقولوا يكون علمه تعالى بذاته المقدس
 حضوريا وبالسلسلة حصوليا كما قال الشيع فيكون معنى كلام الشيع سواء
 كان عين ماهية المعلوم كافي علمه تعالى بذاته عند الجميع او غير ماهية
 كافي علمه تعالى بالسلسلة عند اهل الشيع ففي ابياء المثال الثاني نظر
 ظ واما ابياء المثال الاول فغير صحيح بوجه فالاولي تخصيصه بالمثال الثاني
 والحق ما قاله المحشي من الكسر هو اللفظ ومع ذلك فالفتح جائز ولو بعيدا
 فلا يتوجه اعتراضه على القائل لانه يجوز لا مرجح ولا حاكم بتساوي
 الاحتمالين اعني الكسر والفتح وان التعميم الاول انسب لتطبيق
 التعريف على مذهب اهل الشيع لاشتماله على لفظ الماهية وان احتج
 الى نوع تكلف في تطبيقه ثم اعلم انه نقل عن المحشي ههنا انه بقى ههنا
 بحث وهو انه لا وجه للشق الثاني من التعميم الاخير سواء كان المدرک بالفتح
 او بالكسر اما الاول فقط لان العلم عين المعلوم مطلقا عند التحقيق
 واما الثاني فلان صفات الواجب عينه وبالجملة القول بعينية صفاته
 تعالى ينافي القول بعينية العلم المعلوم مطلق مع شمول علمه تعالى وغاية ما يمكن
 ان يقال ان القول بعينية صفاته تعالى بمعنى ان ذاته ثابتة مشابها في ترتيب
 اثارها عليه فلا ينافي كون علمه تعالى غير ذاته من غير ترتيب اثار عليه
 على قياس ما افاده المحشي في عينية الوجود فتفطن انتهى وتلخيص هذا
 الجواب ان مرادهم من الصفات مبادئ الاثار التي من جلتها مبادئ العلم
 الذي يتكشف الاشياء على العالم فذلك المبادئ ملكات مخلوقة في الانسان
 زائدة على الذات وفاقا واما في الواجب تعالى فهي صفات زائدة
 على الذات موجودات في الخارج غير وجود الذات باقتضاء الذات اياها
 بواسطة ايترب على الذات الاثار عند الاشاعة كما كانت زائدة كذلك
 في المخلوقات عين الذات عند الحكماء ولما ان الذات المقدس غير محتاج
 الى صفات زائدة عليه في ترتيب الاثار بل جميع الاثار يترتب على الذات

بلا واسطة صفة زائدة على ذاته عندهم والكلام ههنا في العلم الذي هو من جملة الآثار المترتبة على تلك المبادئ فالعلم بمعنى المبدأ عين الواجب تعالى عند الحكماء أو غيره عند الأشاعرة والعلم المترتب على ذلك المبدأ غير الواجب وفاقا إذا كان المعلوم غيره وبالجملة القول بعينية العلم بمعنى المبدأ لا ينافي القول بعينية العلم بمعنى الآخر المترتب على ذلك المبدأ المعلوم مطلقا كما لا يخفى قال الش مغللا بان الانقسام اى تخصيصا مغللا اى كونه محتاجا اليه كما يدل عليه قوله ولا حاجة اليه وتلخيص الكلام والتعليل كما يدل عليه قوله ولا حاجة انه لو لم يخص العلم المقسم ههنا بالخصولى او الحادث لزم جريان الانقسام الى القسمين فى مطلق العلم لكنه لا يجزى فيه وانما يجزى فى الخصولى والحادث ولقائل ان يقول بطلان التالى مبنى على ان انقسام المطلق الى القسمين يستلزم انقسام كل ما هو اخص منه اليهما فمقوم هذا الدليل على خلاف مدعىه بان يقال لا يجوز ان يحمل على الحادث اذ من العلم الحادث ما هو حضورى كعلمنا بذواتنا فلو حمل المقسم ههنا على مطلق الحادث يلزم انقسام الحادث الحضورى اليهما فيلزم جريان الانقسام فى الحضورى واللازم بط بل نقول لا يجوز ان يحمل على الخصولى ولا على الحادث والا لا تقسم قسم البديهى وقسم النظرى اليهما ايضا واللازم بط لا يقال البطلان المذكور مبنى على ان انقسام المطلق يوجب انقسام كل صنف وفرد شخصى لانا نقول لاشك ان عنوان الخصولى والحادث من عوارض افراد العلم وليس شئ منهما نوعا منطقيا فان كان مبنيا على ان انقسام المطلق يوجب انقسام انواع المنطقية فلا يثبت بطلان التالى وان كان مبنيا على ان انقسام المطلق يوجب انقسام انواع اللغوية الشاملة للاصناف وعوارض الانواع فيلزم ما ذكرنا قطعاً والحق ان حمل مراد القائل على ذلك مما لا ينبغي بشأن المحقق اذ لا يقول به عاقل فضلا عن فاضل بل مراده انه لو جرى الانقسام اليهما فى المطلق لربما يتوهم

جريان

جريان الانقسام اليهما فى الحضورى والقديم كما جرى فى الخصولى والحادث وذلك التوهم غير مناسب لا يحتاج توهم جريانه فى علم الواجب تعالى مع ان فضيلة التعميم والفسادة المترتبة عليه لا تعادل لنقيضة ذلك التوهم اذ الغرض من التقسيم بيان الاحتياج الى المنطق بكلا قسميه بواسطة وقوع الخطأ فى كل من التصورات والتصديقات وهذا الغرض يحصل بمجرد تقسيم الخصولى والحادث كما لا يخفى قوله لتقسيم التصور والتصديق لأم الغرض دل على ان تقسيم العلم اولا الى التصور والتصديق لمجرد التمهيد لتقسيمهما الى البديهى والكسبى لان بيان الاحتياج الى كلا قسمى المنطق يتم بذلك وان لم يتم بمجرد تقسيم العلم ولا الى البديهى والكسبى كما لا يتم بمجرد تقسيمه الى التصور والتصديق ولك ان تحمل اللام على العاقبة قوله الذى بمنزلة تقسيم العلم آء اشارة الى دفع سؤال يتوجه على القائل هو ان الاستدلال المذكور على تقدير صحته انما يدل على وجوب تخصيص التصور والتصديق المنقسمين الى البديهى والكسبى لاعلى وجوب تخصيص العلم وحاصل الدفع ان التقسيم الى البديهى والكسبى وان وقع تقسيما ثانويا الا ان قسمى البديهى والكسبى قسمان اوليان لمطلق العلم اذ ليس لمطلق العلم قسم آخر غيرهما بخلاف تقسيم المقدار اولا الى الكم المتصل والمنفصل ثم تقسيم المتصل الى الخط والسطح والجسم التعليمى فانها اقسام ثانوية للمقدار كنقسميه اليهما البتة اذ المقدار اقسام اخرى هى اقسام المنفصل وبالجملة ان تقسيم كل من التصور والتصديق الى البديهى والكسبى بمنزلة تقسيم مطلق العلم اليهما لما ذكرنا وما قيل لان قسم القسم قسم ففيه انه لا يدفع اصل السؤال قوله وهو متصف بالبديهة بالمعنى المشهور الذى هو الاحتياج الى النظر وعدم الاحتياج اليه نعم البدهية والكسبية بالمعنيين المشهورين متقابلان تقابل العدم والملكة لكن يكفى فى هذا التقابل كون العدم سلبا عن موضع قابل للمسلوب

بحسب نوعه او بحسب جنسه وههنا كذلك لانه لا يجوز اعتبار القابلية
بحسب الشخص والامساك ببعض العلوم الحادثة الحسولية بديهي
ايضا وهو العلوم الاولى اذ لم يمكن باشخاصها نظريا لاحد فتعين ان المعنى
هو القابلية بحسب النوع او بحسب الجنس وسيصرح الشان ان تصور
الشيء المعين كنصور الانسان مثلا نوع من مطلق التصور وكذا
التصديق بنسبة معينة نوع من مطلق التصديق ولا شك ان كل واحد
من الانسان والنسبة المعينة معلوم لنا بالعلم الحسولي ومعلوم للواجب تعالى
بالعلم الحضورى والقديم فعلمنا وعلم الواجب تعالى بهما فردان لنوع واحد
احدهما قابل النظر بحسب شخصه وهو علمنا بهما والاخر قابل له بحسب
نوعه وان لم يكن قابلا له بحسب شخصه على ان كونه قابلا له بحسب جنسه
مما لا ريب فيه الا ان يمنع تجانس علمه تعالى لعلومنا ونمائه كما ذكرنا
في صفاته تعالى واهل لاجل هذا حمل كلام الشان على المعنى كما يظهر من قوله
فلا يتم الدليل المذكور والافالظ ان يحمل على المعارضة ولقائل ان يقول
لو كان العلم الحضورى غير منقسم اليههنا يتم استدلالهم على ان بعض
الحصولى نظرى وبعضه بديهي بطريق لزوم الدور او التسلسل
فلا يلزم من كون كل علم حصولى نظريا الدور او التسلسل لجواز
ان يكون كل علم حصولى نظريا وينتهى سلسلة الاكتساب الى علم
حضورى بديهي قوله مع عدم التقييد آه يشير الى ان قول الشان
على انه تخصيص آه ليس علاوة تسليم ماسبق لان كونه تخصيصا
من غير تخصيص مبنى على عدم التسليم بل علاوة بطريق الترفى من المنع
الى الاستدلال قوله واما القول بان الحدوث والحصول آه جواب
بتغيير الدليل على بطلان التالى بان يقال لو صح جريان الانقسام اليههنا
فى المطلق لم يكن التقسيم صحيحا حاصرا لاقسامه لان من العلم ما ليس
بديهي ولا كسبي بناء على ان الحدوث والحصول معتبر فى مفهوميهما
ثم ان مراد هذا القائل ان الحدوث والحصول او ما يجرى مجرىهما

من القيود المخصصة للبدهى والكسبي بالعلم الحسولى والحدوث معتبر
فى مفهوميهما لان عدم التوصيف بهما اصطلاحا انما يدل على انهما
مقيدان بقيد يخصهما بغير الحضورى والقديم لاعلى انهما مقيدان
ياحد القيدىن المخصوصين لان التقييد باحدهما بسبب لعدم التوصيف
اصطلاحا ويجوز عموم السبب فلو جعل المسبب دليلا على السبب
المخصوص لم يتم ذلك الدليل وانما يتم لو جعل دليلا على سبب ما قوله
فضعفه ظاهرا آه اما اولاهما فلانها يوصفان بالبداهة فى الاصطلاح
المشهور كما سبق من الحشى فعدم التوصيف اصطلاحا هما واما ثانيا فلان
عدم توصيف الحضورى والقديم الشاملين لعلم الواجب تعالى اصطلاحا
لا يدل على عدم اتصافهما باحد القسمين فى نفس الامر لجوار ان يكون
عدم توصيفهم حذرا عن سوء الادب لا بهام التوصيف كون علم
الواجب تعالى من شأنه النظر واما ثالثا فلان كل قديم حضورى وليس
بالعكس كما فى علمنا بذواتنا فبينهما عموم مطلق عند الجمهور وعموم
من وجه عند الشيخ لان بعض القديم حصولى عنده كعلم الواجب
بالسلسلة فعدم توصيفهما معا على تقدير ثبوته انما يدل على وجوب
اعتبار كلا القيدىن معا على مذهب الشيخ واعتبار قيد الحصولى على
التعيين على مذهب الجمهور لا على اعتبار احدهما كما هو مدعى
القائل اللهم الا ان يكون المراد بعدم توصيف الحضورى والقديم بهما
اشارة الى ان هناك قائلان يقول احدهما بوجوب اعتبار قيد
الحدوث مستدلا بان القديم لا يوصف بهما وكل ما هو حادث واو كان
حضوريا موصوفا باحدهما ويقول الاخر بوجوب اعتبار قيد
الحضورى مستدلا بان الحضورى لا يوصف بهما وكل ما هو غير
الحضورى يوصف باحدهما بناء على ان القيد لم يخصص فى الحضورى
عند هذا القائل كما هو مذهب الجمهور واعلم ان قوله الا ان يكون منبىا
آه يدل على ان وجه الضعف هو الوجه الاول من الوجوه التى ذكرناها

وانما ذكرناها تبيينا على ما فيه واعلم انك قد عرفت ان قوله واما القول بان الحدوث آه جواب عن منع دليل بطلان التالى بتغيير الدليل عليه وقوله فضعفه ظاهر منع اعدم توصيفهما بهما وقوله الا ان يكون آه اثنان اتمم بالتحرير والبناء على اصطلاح البعض وقوله لكنه لا يقتضى آه منع المقدمة الاخرى من ذلك الدليل الذى اثبت مقدمة المنة بالتحرير والبناء على اصطلاح البعض كما لا يخفى قوله كما وقع عن بعضهم آه اى اعتبار قيد الحدوث او الحصول فى مفهومى البدهى والكسبي قد وقع عن بعضهم لمجرد اصطلاح منه لاستدلال بهذا الدليل اذا معنى له قطعا اذا استدلال انما يكون على اصطلاح الغير لا على اصطلاح نفسه لانه بدهى عنده نعم لاصطلاحه على ذلك وجه مرجع عنده البتة لكنه كلام اخر ثم ان الاول للمحشى ترك هذا القيد ههنا يشمر بان اعتبار احد القيدين فى مفهومهما ليس مرضيا عند الجمهور وانما هو اصطلاح البعض وغرض القائل تطبيق الكلام على اصطلاح المشهور عند الجمهور كما لا يخفى الا ان يقال هذا القيد غير داخل فى مقول قول القائل وانما هو من المحشى لبيان ان هذا القول كما وقع عن بعضهم فلا بعضهم فلا اعتبار قوله فاندفع ما قيل اى اذا ثبت ان العلم الحضورى والقديم بوصفان بالبداهة بالمعنى المشهور وان الاصطلاح المشهور لا يجب تطبيقه لغير المشهور فاندفع ما قيل لان ذهابه الى عدم توصيفهما بالبداهة لا يوجب عدم توصيفهما فى نفس الامر نعم يوجب صحة اصطلاح المذاهب عليه لكنه لا يقتضى تطبيق الاصطلاح المشهور على هذا الاصطلاح كما سبق ونحن نقول بصدد الاصطلاح المشهور وبذلك يظهر فساد ما قيل فيه انه موجه بوجه ان ارتكاب التخصيص مبنى على ذلك الذهاب فدفعه بما ذكر لا يكون واقعا على طريق المناظرة وكذا فى قوله لكنه لا يقتضى آه فتدبر انتهى وتحقيق الكلام ههنا هو انه لا شك لاحد ان فى تخصيص العلم فى مثل هذا المقام

ذهابا منه الى مثل ما ذكر لكن كلام الش ههنا فى انه لما لم يمنع مانع فى مثل هذا الموضع عن تعميم العلم المقسم ووجد مقتضى لفظا ومعنى لم يناسب الالتفات الى ما ارتكبه بعضهم من التخصيص المبني على آراء فاسدة وليس الكلام ههنا ان البعض خصصة بلاوجه حتى يجاب عنه بان له وجهها فى زعمه كما لا يخفى واما ما اشار اليه القائل بقوله وهو عين وجود الشخص المعلوم وبقوله وهو العلم الالهى من الاستدلال على انهما لا بوصفان بالبداهة والكسبية فى نفس الامر وتلخيص استدلاله ان العلم الحضورى لكونه عبارة عن الموجود الخارجى ليس من شأنه الحصول بالنظر اذ لا يترتب على النظر الوجود الذهني فكما لا يكون كسبيا لا يكون بديهيا لان البداهة والكسبية متقابلان تقابل العدم والملكة الذى يشترط فيه قابلية الموضوع للمسلوب وكذا العلم الالهى ليس من شأنه الحصول بالنظر فقيه بحث اما اولا فلانه ان اراد ان العلم الحضورى عين وجود الشخص من حيث حضوره عند المدرك فكونه من هذه الهيئة غير قابل للحصول بالنظر ثم واما ثانيا فلوسلمنا ان شخصه غير قابل فلان نوعه او جنسه غير قابل ايضا بل كونه قابلا له بحسب النوع والجنس ظاهر فليكن التقابل بينهما حقيقيا لا مشهوريا وكذا الكلام فى العلم الالهى واما ثانيا فلان العلم الحضورى ليس عين الوجود بل عين الموجود الخارجى لما سبق ان العلم الحضورى متحد مع المعلوم ماهية ووجودا والعلم الحصولى متحد معه ماهية لا وجودا واما رابعا فلان العلم القديم لا ينحصر فى العلم الالهى بل يشمل على العقول العشرة على زعم الحكماء ايضا كما ان العلم الحضورى غير منحصر فى الشخص بل يشمل اكثر الكليات وهذان الاخيران ان اشارة اليهما فى الحاشية حيث قال فى بيان الخائل والنقصان اما اولا فلان العلم الحضورى ليس عين وجود الشخص المعلوم او وجود غيره بل صورته الخارجية واما ثانيا فلان تفسير العلم القديم بالعلم الالهى تفسير الاعم بالاخص لان العلم الالهى هو

علم الباري تعالى والعلم القديم بعلمه وعلم العقول انتهى وانما عبر عنهما
بالمخائل اي المحل التي يتخيل فيها الخلل والنقصان ويظنان فيهما الامكان
ان فاعهما بان مراده عين الشخص الموجود على ان يكون اضافة الوجود
من اضافة الصفة الموصوف وبان مراده انه لو عمم من الحضورى والقديم
لدخل العلم الحضورى بالشخص والعلم الالهى ايضا مع انهما ليسا
من شأنهما الحصول بالنظر فلو دخل في المقسم ايضا لم يكن التقسيم
الى البديهي والكسبي تقسيما حاصرا وانما خصص الاستدلال بهما
لامكان المنازعة في غيرهما اما في العلم بالكليات فلان الكليات عند منكرى
وجودها الخارجى ليس لها الا الوجود الذهني والوجود الذهني من شأنه
ان يترتب على النظر وكذا الجزئيات المعدومة في الخارج بخلاف
الشخص الموجد واما في علم العقول فلانه يجوز ان يكون علمهم حاداً
وان كان قديماً عند الحكماء وبعد حدوثه ان يكون بعضه حاصل بالانظر
كما احتدل جبرئيل على حسن عاقبة بامانة المصرح بها في القرآن والمانع
يجوز ان يستند على خلاف مذهبه على ان المنع بتوجه من جانب المتكلمين
فلا يكون الاستناد الى خلاف المذهب وتخصيص الكلام بمذهب الحكماء
من كل وجه مما لا يليق في هذه الرسالة المعمولة لبيان مذهب المتكلمين
في العقائد وانما حملنا التخيل على معنى الظن لان التخيل المتعلق بتقيض
البقي لا يورد في مقام البحث لانه ظاهر الفساد واعلم ان ما قبل دليل اخر
على وجوب تخصيص المقسم ومشتل على اثبات المم من دليل القائل
الاول اعني قوله اذ العلم الحضورى والقديم لا يوصفان وكلاهما
مزدفعان بدفع واحد كما اثبتنا ولذا اخره الى هذا المقام قوله واما
ما استدله على ذلك اي على ان الحضورى والقديم لا يوصفان بهما فهو
دفع المنع المشار اليه بقوله فضعه ظ باثبات المم والاستدلال عليه ويجوز
ان يكون الاستدلال على وجوب التخصيص كما يشعر به تفريع قوله فهما
وصفان للعلم الحصول آه اي فلو عمم المقسم لم يكن التقسيم حاصراً

فهو جواب عن النظر بتغير دليل آخر ويجوز ان يكون الاستدلال
على عدم جريان التقسيم بمعنى جريان الانقسام في الحضورى والقديم
فيكون دفعا للنظر السابق باثبات المم قوله من ان البداهة والكسبية
آه لعل مراد هذا المستدل ان مفهوم البديهي وجودى كالكسبي فانه
عبارة عن العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لايجاد المخلوق الى الانفكاك
عنه سبيلا واما عبارة عن نسبة مجرد العقل كافي المواقف فالبداهة
عبارة عن كون العلم بحيث يلزم نفس المخلوق او عن كونه بحيث يثبت
بمجرد العقل وليست البداهة عبارة عن عدم الكسبية مقابلة لها تقابل
الايجاب والسلب لا تقابل العدم والملكة حتى يلزم ان يتصف بهما كل
علم غير كسبي بناء على ان المتقابلين بالايجاب والسلب متناقضان
لا يرتفعان عن شيء موجود من الاشياء وان المتقابلين بالعدم والملكة
وان لم يكونا متناقضين الا ان قابلية الموضوع المطلوب بحسب النوع
او بحسب الجنس كافية في تقابلهما وكل فرد من افراد العلم الحضورى
والقديم بل للكسبية بحسب نوعه او بحسب جنسه بلا شبهة كما سبق
واذا كانت البداهة امراً موجودياً لا يحصل بمجرد عدم الكسبية كان
حصولها متوقفة على قيد زائد على ذلك العدم المقابل تقابل العدم والملكة
كما انه زائد على العدم المقابل لها بالايجاب والسلب بمعنى ان في البداهة
قيدا لا يتحقق في كل ما يتحقق فيه هذان العدمان بل في بعضه ولا شك
ان ذلك البعض هو العلم الحصول او الحادث فالعلم الحضورى
والقديم كالاتصافان بالكسبية لا يتصفان بالبداهة فهما وصفان مختصان
بالحصول او الحادث وبهذا البيان سقط ما قاله المحشى والمنفقون اذ
في وجه الذهن لان كون البداهة سفة وجودية مم ولو سلم فلان عدم
اتصاف العلم الحضورى والقديم بالامر الوجودى انتهى ما في الحاشية
وذلك لان مراد القائل بالامر الوجودى ليس مطلق الامر الوجودى
حتى يلزمه القول بان العلم الحضورى والقديم لا يتصفان بالامر الوجودى

فمنع اذ لا يقول به عاقل بل مراده الوجود الذي لا يتحقق فيه عدم الكسبية
 بشهادة التعريفين للبدهي فبعد تسليم ان البداهة عبارة عن امر
 وجودي كذلك لا يتوجه المنع الثاني نعم يتجه منع كونها صفة وجودية
 والاستدلال بالتعريفين دوري لانهما لما كانا العلم الحضورى
 والقديم لا يوصفان بالبداهة والكسبية ومتفرعان على هذا الحكم
 على ان البدهي المرفى بهذا اخص من البدهي المراد ههنا ضرورة
 ان العقل غير مجرد في اثبات الجبريات والحدسيات وان اراد من مفهوم البدهي
 والوجودي غير التعريفين فعلية البيان فان قلت قولهم البداهة
 والنظرية تختلفان بحسب الاشخاص والافاق يدل على انها انما
 يتواردان على محل واحد وهو العلم الحضورى او الحادث لان الكسبية
 انما توجد في احدهما وبهذا القدر ثبت المطسواء كانت البداهة معنى
 وجوديا او عدميا مقابلا لها تقابل العدم والملكة المشهور الذي يشترط
 فيه قابلية الموضوع قلت اما ولا فلان حل التقابل بينهما على المشهور
 او ما هو حكمه في كون البداهة عارضة تقابل بحسب الشخص بطقطما
 واللم يكن العلوم الحضورية او الحادثة بدعية ضرورة انها ليست بقابلة
 بحسب اشخاصها والا لكانت حاصلة بالنظر في وقت ما وبعد نعم
 الموضوع عن القابل بحسب النوع يدخل في البدهي العلوم الحضورية
 والقديمة كما سلف واما ثانيا فلان القيام وعدم القيام مما يختلفان
 بحسب الاوقات مع انهما متناقضان لا يرتفعان عن شيء واحد وبالجملة
 الحق ما ذكره الش فيما سلف من انه لا علم الا وهو بدهي او كسبي بالمعنى
 المشهور وان كان بينهما تقابل لعدم والملكة هكذا حقق المقال قوله
 من غير تردد ولا تجوز او قبل من غير تجوز لكني لانه استغناء القيد الثاني
 من الاول ومثله مردود قوله والشك تصورهما اى تصور كل واحد
 منهما وليس المراد ان الشك مجموع التصورين والا لكان قيام زيد
 مشكوك فيه مجازا من باب توصيف الجزء بحال اكل وانما قال هكذا

الاشارة

للاشارة الى ان الشك سار في الطرفين يستحيل تحققه في طرف بدون
 تحققه في طرف اخر وبهذا اندفع ان الشك لما كان عبارة عن مجموع
 التصورين لم يدخل في العبارة المشهورة لان مدلولها ان التصديق ادراك
 احدهما لا مجموعهما ولا غيرهما على ان ادراك المجموع يصدق عليه
 ادراك احدهما قوله والوهم تجوز آه اى تصور احدهما جوازا
 مرجوحا ولذا قال مع ظن الاخر وليس المراد الحكم بالجواز لانه حكم عقلي
 يقضى لا ظنى ولا موهوم قوله بان المتبادر آه لانه بحسب الوضع يدل
 على الحكم بالمتبادر ادراك على سبيل الحكم والحكم لا يوجد بدون التصديق
 واما نقل عن الحشى من ان ارادة اننا كيد انما تستعمل في الاحكام
 لافى التصور ففيه ان تؤكد المدرك لا يدل على كون الادراك مؤكدا محققا
 كتصور معنى التحقيق ولو سلم فالاداة ههنا مأخوذة بمجرد الربط
 للافادة معنى التحقيق والا تخرج الظن قطعا قوله بمخلاف قولهم
وقوع النسبة آه اذ هو لم يشتمل على صورة الحكم فيعم الادراك المقارن
 الحكم وغير المقارن ثم اقول عدولهم عن هذه العبارة الاخصر الى العبارة
 المفصلة ليس الا لافادة هذا المعنى المتبادر ولا يوجد الى غير هذا فلا وجه
 لتصدير الجواب بالامكان قوله بانه اراد انه يمكن آه يعنى بحمل قوله
 لانه يدخل فيها على القضية الممكنة ويحمل الدخول على الدخول وهما
 لانه لا يمكن الدخول عقلا لما اسلفنا ولا يتخفى ما فيه من التكلف ولذا صدره
 بالامكان قوله اختلفوا في ان آه اعلم ان التصديق هو الادراك
 المتعلق بوقوع النسبة اولا ووقوعها على وجه الاذعان عند المتقدمين
 والمتأخرين وان ذهب الامام الى انه مجموع التصورات الثلاث مع الحكم
 نعم بين الفريقين فرق في الحكم انه نفس ذلك الادراك الاذعانى هو الحكم
 عند القدماء وليس بذلك بحكم عند المتأخرين بل الحكم عندهم شيء اخر
 مقارن له هو فعل نفسانى لا ادراك عند بعض المتأخرين والاول هو
 المختار عند المحققين قوله باعتبار المتعلق اى بان يكون بين متعلقهما مباينة

كلية اذا سلب الكل صديق من الطرفين على المذهب الاول وغير
صادق على المذهب الثاني فمنهم من قال آه والذي ساقهم اليه ما يتوجه
على المسائلين بعدم الامتياز باعتبار المتعلق من الاشكال القوي
من ان التحقيق ان العلم عين المعلوم ذاتا والمغايرة بينهما اعتبارية
فلو تعلق التصور بما يتعلق به التصديق يلزم ان لا يمتاز التصور
عن التصديق بحسب الذات والماهية مع ان كونهما نوعين متباينين
بالذات مسلم عند الكل ومعلوم باختلاف اللوازم وتباينهما لان تباين اللوازم
يدل على تباين الملزومات وذلك لان التصديق متحد مع وقوع النسبة
اولا ووقوعها ذاتا ووقوعها اولا ووقوعها متحد مع التصور المتعلق به ذاتا يتبع
ان التصديق متحد مع التصور ذاتا وكذا العكس قوله من النسبة واطرافها
اي من النسبة المعهودة التي اضيف اليها الوقوع او اللوقوع وهي النسبة
التي بين بين قوله فيكون بينهما امتياز باعتبار المتعلق ايضا اي كما كان
بينهما امتياز باعتبار الذات اي قدمنا من تباين اللوازم والاثار الابرى
ان من تصور النسبة المطه او المتصورة لا يحصل له حالة زائدة واذا صدق
بحصل له من الانبساط والانقباض ما لا يخفى ثم اعلم ان هذا المذهب
للمتأخرين ولذا احتاجوا الى النسبة الاخرى وابتدوا في القضايا بنسبتين
ويحل عقدتهم وينكشف اشكالهم قوله ومنهم من قال آه وهم المتقدمون
والذي دعاهم اليه الوجدان الصادق بان وقوع النسبة اولا ووقوعها
متحقق في الذهن في صورة الشك وان الحاصل بعد التصديق هو الحاصل
في صورة الشك وليس هناك شيء اخر حصل في الذهن بعد وايضا الامتياز
باعتبار المتعلق يلزم احد المفسدات الثلاثة اما ان لا يحصل الوقوع
او اللوقوع في الذهن في صورة الشك وهو بطبعا له لان الشك يقتضي
بماهية التعلق بطريق الانحجاب والسلب واما ان يكون اجزاء القضية
خمس الطرفين والنسبة بين بين والوقوع او اللوقوع متعلق الشك
والنسبة الاخرى هي متعلق التصديق ولم يقل به احد واما ان يكون الشك

والوهم

والوهم والتخيل تصديقات ايضا وهو بط ايضا عند اهل التحقيق
قوله فلا امتياز بينهما آه قال في الحاشية يظهر من هذا التقرير ان
المغايرة الذاتية بين التصور والتصديق هي المغايرة بحسب ذاتهما
ونفسهما لا بحسب متعلقهما وان كانت المغايرة اعتبارية كما يدل عليه قوله
قوله لا باعتبار المتعلق فمن اعترض عليه بان المغايرة الذاتية بينهما بنافي
ما هو الحق المختار عنده من ان العلم عين المعلوم بالذات غير باعتبار
اذ قد يتعلق التصور بنفس التصديق فقد بعد عن الحق مع وضوحه
فلا تغفل انتهى وتلخيص ما ذكره بعض المحققين ههنا ان المغايرة بين الامرين
قد يكون باعتبار امر خارج عنهما بحيث لو قطع النظر عن ذلك الامر
الخارج لم يكن هناك امران كالمغايرة بين زيد ما خوذ ما مع وصف الكناية
وبينه ما خوذ ما مع وصف الضحك فتلك المغايرة تسمى اعتبارية بمعنى
ان المغايرين حقيقة هما اعتباراتهما لاذاتهما لانها واحدة وقد يكون
باعتبار امر ذاتي فيتحقق هناك ذاتان مستقلتان فتلك المغايرة تسمى
ذاتية لما ان المغايرين ذاتا هما سواء اشتركا في ذاتي اخر كالانسان والفرس
اولا كالمقولات العشرة ثم ان الامر الذي هو منشأ المغايرة الذاتية اما ان يكون
امرا حقيقيا كالصورة النوعية لانواع الاجسام فهذه المغايرة مغايرة
ذاتية حقيقة لكون منشأتهما امرا حقيقيا واما ان يكون امرا اعتباريا
كافي المجموع المركب من العارض والمعرض والمجموع المركب من ذلك
المعرض والعارض الاخر لزيد الروم وزيد الباقا للمغايرة بين هذين
المجموعين ذاتية اعتبارية لكون منشأتهما امرا اعتباريا ولو كان داخلا
في المجموع والمغايرة بين التصديق والتصور من هذا القبيل اعني المغايرة
الذاتية الاعتبارية وهو مراد الاش والمحشى فان قولهم لا باعتبار المتعلق
يدل على ان المغايرة بالذات فلا اعتبار مدخل في تلك المغايرة الذاتية
وهي المغايرة الذاتية الاعتبارية لا حقيقة اذ لا مدخل للاعتبار في الماهيات
الحقيقية فقد ظهر ان ليس مراد المحشى من المغايرة الاعتبارية ما يقابل

المغايرة الذاتية كانوا هم بعض القاصرين وتحقيق الكلام ههنا ان الش
 المحقق صرح في حاشية التجريد بان التصورات ليست متماثلة متحدة بحسب
 النوع وكذا التصديقات بل تصور كل مفهوم بغير تصور مفهوم آخر
 بحسب النوع وكذا التصديق بكل نسبة بغير التصديق بنسبة أخرى
 بالنوع الذي يرشدك الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل
 بغير التصديق بعوده وتحقيقه ان زيدا مثلا وان كان شخصا من اشخاص
 الانسان وليس له يحصل متظرف بحسب الطبيعة والخارج ليكن العلم
 من حيث انه يقبل التحصلات الذهنية التي تلحقه باعتبار قيامه باشخاص
 الازدهان فهو كل ونوع مغاير في ذاته للعلم بغيره وبالجملة ان العلم طبيعة
 جنسية متحدة مع المعلوم وهما عبارتان عن الصورة الحاصلة ولذلك
 الصورة عوارض ذهنية تلحقها في الذهن وتلك العوارض مندرجة تحت
 كليات متقابلة هي مقارنة الصورة للاذعان ومقارنتها لعددها فبانضمامها
 الصورة يحصل ماهيات التصور والتصديق ويكون العوارض الذهنية
 الكلية فصولا لهما ثم انهما جنسان قريبان لما تحتكما وينضم اليهما
 عوارض ذهنية كلية أخرى اخص من العوارض الاولى كالمقارنة
 للاعيان الخصوصية بنسبة معينة مقارنة عدده لمفهوم معين ويكون
 المجموع المركب نوعا للتصور والتصديق فلا تصور انواع حقيقية بعدد
 المفهومات والتصديق انواع بعدد النسب فقد تحققت ان العوارض
 الذهنية للصورة الذهنية كانت فصولا لما هيئات التصور والتصديق
 وانواعهما وان طبعي التصور والتصديق كانتا جنسين قريبين لتلك
 الانواع وان الصورة كانت جنسا بعيدا لها في صورة تصور التصديق
 ان صورة النسبة مع عوارضها الذهنية تصديق وصورة هذا المجموع
 المركب من الصورة والعوارض مع عوارض ذهنية أخرى مقابلة للعوارض
 الاولى تصور ولا محذور فيه اذ لا يلزم من اتحاد المعلوم مع مطلق الصورة
 التي هي جنس بعيد اتحاد ذاتا مع التصور والتصديق الذين هما جنسان

قربان

قربان فضلا عن اتحاده مع الانواع المندرجة تحتها حتى يرد ذلك الاعتراض
 بل لا يرد ايضا لو سلمنا ان التصور والتصديق نوعان حقيقيان وان ورد
 عليه لزوم اجتماع المثليين في محل واحد هو النفس عند تصور مفهومين
 او تصديق نسبيين ولذا ذهب الش الى ان التصور والتصديق جنسان
 لانواعان حقيقيان لثلاثا يلزم تماثل التصورات وتماثل التصديقات
 التصورات وتماثل التصديقات على ما ذكره في حاشية التجريد فلا يرد
 كلا الاعتراضين فان قلت العوارض الذهنية توابع الوجود الذهني
 ولو اوحده والوجود ذهني كان او خارجا زائدا على ماهية كل ممكن غير
 في قوامها فكيف يدخل فيها لواحق الوجود قلت ان اريد ان اشخاص
 العوارض الذهنية تابعة لوجودها الذهني فسلم لكن لم يجعل اشخاص
 العوارض فصولا وانما جعلنا ماهياتها الكلية كان الوجود زائدا عليها
 ايضا وان اريد ان ماهيات العوارض تابعة للوجود الذهني فهو ثم
 وهذا كما ان انواع الكتاب مغاير لنوع الشاعر مع ان الكتابة والشعر
 من العوارض التابعة للوجود الخارجي بحسب اشخاصها لا بحسب
 نوعها ولذا كانت ماهيتا الكتابة والشعر الكليتين معتبرتين في نوعي
 الكتاب والشاعر قطعا وقد خفي هذا على بعضهم فقال ما قال نعم
 يتجه على هذا التحقيق ان التحقيق ان الكلية والجزئية حقيقية من اوصاف
 العلم لا من اوصاف المعلوم ولو كانت العوارض الذهنية معتبرة في العلمية
 لم يكونا من اوصاف العلم حقيقة ضرورة ان الكلية والجزئية عبارتان
 عن مطابقة الصورة الذهنية لكثيرين وعدم مطابقتها وان لا شيء
 من الصورة المتكيفة بالعوارض الذهنية بمطابق لكثيرين وانما
 المطابق لهم الصورة المعراة عن العوارض الذهنية والشخصيات
 الخارجية واما عدم مطابقة الصورة المتكيفة بالشخصيات الخارجية
 فظة واما عدم مطابقة الصورة المتكيفة بالعوارض الذهنية الكلية
 او الجزئية فلان العوارض الذهنية تابعة للوجود فلا تعرضها خارج

الذهن والمعتبر في الكثير ان يكون كثيرين في الخارج وينطبق عليهم بحسب الوجود الخارجي والجواب ان العوارض الذهنية لم تعتبر في طبيعة العلم التي هي طبيعة الجنسية لبعيدة وانما اعتبرت في طبيعتي التصور والتصديق كما تحققت ولا بد عليهم قولهم ان الصورة الذهنية من حيث قيامها بالذهن علم ومع قطع النظر عنه معلوم فقد اعتبر القيام بالذهن وهو عارض ذهني لان ذلك معتبر في ماهية العلم بطريق التقييده لا بطريق الجزئية ولقائل ان يعود الى ان الصورة المفيدة بقيد القيام بالذهن غير مطابقة لكثيرين بل المطابق هو الصورة المعرأة عن هذا القيد ايضا فيلزم ان يكون الكلية والجزئية من اوصاف المعلوم لامن اوصاف العلم ولا مخلص الا بان يقال مرادهم من المعلوم هناك هو الامر الخارجي وهو مذهب المص كما صرح به في قسم الكلام فرادهم ان الكلية والجزئية لا تعرضان الماهيات في وجودها الخارجي وانما تعرضان في وجودها الذهني لكونهما من المعقولات الثانية ففي قولهم انهما من اوصاف العلم حقيقة تسامح والمراد انهما من اوصاف الصورة التي هي من حيث قيامها بالذهن علم نعم على رأي من قال ان المعلوم هو الصورة الذهنية مع قطع النظر عن قيامها بالذهن يكون الكلية والجزئية في الحقيقة من اوصاف المعلوم لامن اوصاف العلم وبالمجمل اعتبار العوارض الذهنية في ماهيتي التصور والتصديق بل في ماهية مطلق العلم بما لا يخفى على من تنع الكتب وانهما ماهيتان متباينتان تباينا اعتباريا بالاحقيقا كفهوم الكاتب والضاحك وبذلك ينحل الاشكال السابق نعم لوازم ماهيتي التصور والتصديق من احتمال الصدق وعدم الاحتمال متباينة حقيقة وذلك لا يدل على ان التباين بين الماهيتين الملزومتين حقيقي لا اعتباري كما ان الكاتب يستلزم ان اثارا مخالفة متباينة الحركة اليد كما لا يخفى قوله واللوازم يشير الى دليل اختلافهما بحسب الذات والمباينة والى ان الحصر في كلام الش اضاف بالنسبة الى المتعلق لاحقيق قوله

هذا هو الحق اي عدم امتيازهما باعتبار المتعلق هو الحق بشهادة الوجدان الصادق على ان المدرك في صورة الاذعان ليس امرا مغايرا للمدرك في صورة الشك بل هو في كلتا صورتين امر واحد هو وقوع النسبة اولا وقوعها واما امتيازهما بحسب الذات والنوع فلا يعلم بشهادة الوجدان بل بدليل اختلاف اللوازم وتباينها قوله وهذا عدل لاجل كون حقا عند المحققين ومنهم المص عدل عن العبادة المشهورة لابهام تلك العبارة دخول الادراكات الثلاثة والتصديق ايها ما ينسب على ذلك المذهب الحق اذ لا يهتكم على تقدير حقيقة المذهب الاخر وان عرف التصديق بعبارة محتملة هي ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها لما اشار اليه آنفا وامثال هذا الكلام استندلال بالآثر على المؤثر اذ المعنى لولم يكن ذلك المذهب الحق حقا عند المص لما عدل الى قيد الاذعان لم يكن عدل فلذا فرع عليه قوله ففي العدول الى قيد الاذعان اه شارحا لكلام الش مشير الى ان قوله وفي هذا اشارة الى العدول ولك ان تشير به الى هذا الكلام المشتمل الى قيد الاذعان واشار بقيد الاذعان الى ان الاذعان في كلام المص قيد في المعنى وان وقع احد ركني الكلام في الظ اذ المعنى العلم ان كان ادراكا للنسبة على سبيل الاذعان قوله ولا يذهب عليك اي لا يذهب حقا عليك وانما يذهب بعد ظهوره عليك فتعلق كلمة على بالذهاب بتضمين معنى الخفاء وهو شائع في كلام البلغاء قوله ان متعلق التصديق آه هذه السالبة تقيض الضرورية الموجبة القائلة بان متعلقه هو هذا التفصيل بالضرورة لان تقيض الموجبة المطلقة العامة القائلة بان متعلقه هو هذا التفصيل بالفعل كما هو المتبادر والالم يتم اللزوم في قوله واللازم في كل تصديق آه فانه انما يتم اذا حل على معنى ان التصديق لو احتاج الى ان يتعلق بهذا التفصيل ولم يمكن تعلقه بالامر الاجالي المحفوظ تبعا لطرفي المحكوم عليه وبه ومرة ملاحظة ولذا كان ذلك الامر الاجالي معنى

حرفيا كما ينبغي في بحث الرابطة في تحقق كل تصديق تحقق تصديقات
غير متناهية لان قولنا النسبة واقعة قضية اخرى مشتملة على امر اجمالي
اخر هو نسبة محمولها الى موضوعها اعني نسبة واقعة الى النسبة الاولى
وقد فرض ان وجود التصديق نسبة قضية يتوقف على تفصيل متعلقه
في التصديق بالقضية الثانية يحتاج الى تفصيل نسبتها المحملة ايضا بان
يقال نسبة وقوع النسبة واقعة فيتحقق هناك قضية ثالثة مشتملة على امر
اجمالي ثالث فلا يحصل التصديق بقولنا زيد قائم مثلا الا بعد تصديق ان
نسبة القيام اليه واقعة في نفس الامر وتصديق ان نسبة الوقوع الى
نسبة القيام ايضا واقعة وهكذا الى غير النهاية فلزم في تصديق موجبة
ان يتحقق في الذهن موجبات غير متناهية كل منها مصدق بها وفي تصديق
السالبة ان يتحقق في الذهن سالبات غير متناهية كل منها مصدق بها وذلك
ضروري البطلان بالوجدان من غير احتياج الى ابطاله بادلة بطلان
التسلسل قوله بل بامراجالي لا يقال هذا مناف كما قال الشريف المحقق
من ان النسبة في طرفي الشرطية مفصلة وفي طرفي قولنا زيد قائم يناقضه
زيد ليس بقائم محملة لاننا قول الاجمال والتفصيل من الامور الاضافة
فكونه شيء محمل بالنسبة الى شيء لا يتنافى كونه مفصلا بالنسبة الى شيء
اخر الا يرى ان قولهم زيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم في تأويل ان هذه
القضية يناقضه تلك القضية فمجموع اجزاء القضية فيه ملحوظة اجمالا
بعنوان القضية بخلاف الشمس طالعة فان الموضوع والمحمول فيها
ملحوظان تفصيلا ومن البين ان النسبة الملحوظة بين امرين مفصلين
مفصلة بالنسبة الى النسبة الملحوظة بين امرين مجملين وان كانتا محملة
بالقياس الى العبارة المفصلة ضرورة ان وقوع النسبة كما يحتمل ان يكون
مضمونا للمركب الخبري يحتمل ان يكون مضمونا للمركب التوصيفي والعبارة
المفصلة ترفع الاحتمالات السابقة مع ان وقوع النسبة في القضية الموجبة
مثلا ليس ملحوظا بعنوان وقوع النسبة ولا لم يكن معنى حرفيا بل اميما

بل ملحوظ تبع للطرفين مرأة للاحظهما فهو محمل بالنسبة الى العبارة
المفصلة بمرتبتين قطعا قوله اذا فصل صار ان النسبة واقعة آه لا يخفى
ان النسبة التي وقعت موضوعا في العبارة المفصلة عبارة عن الاتحاد
في الموجبة والسالبة لاعن الاتحاد في الموجبة والاتحاد في السالبة والا
لكان الحكم في السالبة بمقتضى قوله اوليست بواقعة بان الاتحاد ليس
بواقع في نفس الامر وهو بط ضرورة واذا كانت عبارة عن الاتحاد
في الموجبة والسالبة كانت نسبة مشتركة بينهما وهي النسبة بين بين
فلذا صرح فيما بعد بان العبارة المفصلة دالة على النسبتين فعلى هذا لا يكون
تلك العبارة تفصيلا متعلق التصديق على مذهب القدماء وانما يكون
تفصيلا له على مذهب المتأخرين القائلين بالنسبتين مع انه يصرح بعد
بان المص اختار مذهب القدماء فكلامه ههنا لا يخلو عن اضطراب
بل الصواب ههنا ان يقول اذا فصل صار ان المحمول متحد وليس بمحدد
وهذا الشكال قوى اورده بعضهم على المولى الخيالي في مثل هذا المقام ونحير
في دفعه الافاضل الاعلام وسع عرف تحقيق الامر بعون الملك الاعلام قوله
احديهما النسبة الحكيمية الثبوتية آه وهي الاتحاد في الجملة والاتصال
في الشرطية المتصلة والاتصال في المفصلة وانما سميت حكيمية
لانها متصفة بالحكم بمعنى الوقوع او اللا وقوع اذا الحكم قد يطلق عليهما
كما يطلق على الادراك الادعاء المتعلق بهما فيكون من نسبة الموصوف
الى صفة ضرورة ان وقوع النسبة سواء فسر بمطابقتها للواقع كما
فسره الشريف او بثبوتها وحوالها في الواقع صفة لها كما ان نفس تلك
النسبة اعني الاتحاد والاتصال والانفصال صفة لمحكوم به وكذا عدم
وقوع النسبة صفة لها ولك ان تجعلها منسوبة الى الحكم بمعنى الادعاء
نسبة المتعلق الى المتعلق وانما سميت ثبوتية لانها امر ثبوتي وجودي
لا عدمي حيث لم يكن عبارة عن العدم كالا وقوع وخضت بالثبوتية
مع ان الوقوع ايضا امر ثبوتي لانها امر ثبوتي دائما في الموجبة والسالبة

مشاركة بينهما ولذا سميت بالنسبة بين بين كما سميت بمورد الايجاب والسلب لان الايجاب والسلب اعني الوقوع واللاوقوع انما يردان عليها وبالنسبة التقييدية لانهما مأخوذة على وجه يكون مضمونا للركب التقييدي في قولنا قيسام زيد ولذا لم يكن قابلا للاذعان به قوله والاخرى وقوع تلك النسبة اولا ووقوعها اى مطابقتها للواقع وعدم مطابقتها على ما فسرته الشريف بهما كما قدمنا ولا يتوجه عليه لزوم ان يكون كل موجبة صادقة وكل سالبة كاذبة بناء على ان الصدق عند الجمهور مفسر بمطابقة الحكم للواقع ايضا لان المطابقة التي كانت جزء من القضية هي المطابقة للواقع في زعم الحكم والمطابقة المأخوذة في مفهوم الصدق هي المطابقة بحسب نفس الامر نعم يتجه عليه ان الظاهر ان يفسر بالحصول وعدم الحصول ولا داعي للعدول عن هذا الظاهر وسببنا في بحث الرابطة ويمكن دفعه بان العدول للتنبيه على ان ما هو من اجزاء القضية هي النسبة الذهنية الموصوفة بالمطابقة او اللامطابقة لان النسبة الخارجية التي تطابقها تلك النسبة الذهنية ولا تطابقها تأمل قوله فيكون اجزاء القضية عندهم اى عند المتأخرين اربعة بالذات الاول المحكوم عليه وهو الموضوع في الجملة والمقدم في الشرطية والثاني المحكوم به وهو المحمول في الجملة والتالي في الشرطية والثالث النسبة الحكمية الثبوتية وهي الاتحاد والاتصال والاتصال كما عرفت والرابع وقوع تلك النسبة في الموجبة اولا ووقوعها في السالبة ويسمى الرابع عندهم بالنسبة السالبة الخيرية كما يسمى بالحكم ويتعلق بكل من هذه الاربعة ادراك ولا يتعلق الاذعان الا بالاربع ولا يتعلق التصور الا بالثلاثة الاول وكما يسمى الاذعان عندهم بالتصديق والحكم يسمى بالايجاب والانتفاع في الموجبة وبالسلب والانتزاع في السالبة قوله بل بين طرفيهما عطف على قوله ليس بين طرفي القضية آه يعني ليس الامر كما ذهب اليه المتأخرون بل الامر كما ذهب اليه المتقدمون من ان بين طرفيهما

نسبة واحدة هي قائمة بالمحكوم به وهي اتحاد المحمول مع الموضوع في الموجبة وعدم اتحادهما في السالبة والاتحاد في نفسه قابل لان يتعلق به الاذعان ولان يتوجه اليه النفي والاثبات فيما اذا كان ملحوظا تبعا مرآة للملاحظة طرفيه وان لم يكن صالحا فيما اذا كان ملحوظا قصدا كما في قولنا يتحد المحمول مع الموضوع اذ لا يتوجه الاثبات فيه الاثبات بالاتحاد المذكور وكذا لا يتوجه النفي والاثبات الى نفس الثبوت الا اذا كان معناه حرفيا ملحوظا تبعا مرآة للملاحظة الطرفين نعم يستحيل تعلق الاذعان بالاتحاد مع قطع النظر عن وصف وقوعه ضرورة ان تعلقه به ليس مع قطع النظر عن تحققه في الواقع لكنه لا يوجب ان يكون متعلق الاذعان هو نفس وقوعه والا لوجب ان يكون متعلقا في السالبة هو وقوع الاتحاد ضرورة ان تعلق الاذعان بذلك السلب ايضا ليس مع قطع النظر عن تحقق ذلك السلب في الواقع بل الحق ان الاذعان يتعلق بنفس الاتحاد باعتبار وقوعه الخارج عن مفهوم القضية ايضا وبهذا الاعتبار عرف بعضهم التصديق بادراك وقوع النسبة على ان يكون النسبة في كلامه اعم من النسبة الايجابية والسلبية اعني الاتحاد والاتحاد وسببنا في الش المحقق في بحث الرابطة الى ما حققنا حيث يقول بعد نقل كلام الشيخ وهو موضح بان اجزاء القضية المعقولة ثلاثة وذلك مذهب القدماء اذ عندهم ادراك النسبة الثلاثة بين الموضوع والمحمول هو الحكم وليس مسوقا عندهم تصور نسبة هي مورد الايجاب والسلب فان اثبات تلك النسبة من تدقيقات المتأخرين وقال المحشي هناك تحقيق الكلام في هذا المقام ان النزاع بين الفريقين ليس في مجرد اثبات النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب ويقال لهما النسبة بين بين وعدم اثباتها بل في امر آخر ايضا هو معنى النسبة التي يتعلق بها الادراك الحكمي وهو الوقوع واللاوقوع فانهما على رأى القدماء صفتان للمحمول ومعناهما اتحاد المحمول مع الموضوع وعدم اتحادهما معني قولك زيد قائم ان مفهوم

القائم متحد مع زيد ومعنى قولك زيد ليس بقائم انه ليس بمحمول معه
وعلى رأى المناحرين صفتان للنسبة بين يمين وهى عبارة عن اتحاد المحمول مع
الموضوع ومعناهما المطابقة لما فى نفس الامر وعدمهما فمعنى المثال
الاول ان اتحاد القائم مع زيد مطابق لما فى نفس الامر ومعنى
الثانى انه ليس بمطابق له وانت اذا تأملت وراجعت الى وجد انك علمت
انه ليس فى القضية بعد تصور الطرفين الانسبة واحدة هى نسبة
المحمول الى الموضوع بمعنى اتحاده معه وعدم اتحاده معه وجد الاذعان
لاظنك فى مريية من ذلك انتهى ولذا قال فى الحاشية ههنا فيه اشارة
الى انه ليس المراد من الوقوع واللا وقوع عند المتقدمين وقوع النسبة
ولا وقوعها بل المراد بهما وقوع المحمول على الموضوع اولا ووقوعه عليه
تدبر انتهى ونحن نقول فيه بحث اما اولافلانه على تقدير ان لا يكون
معنى الوقوع اولا ولا وقوع عند المتقدمين وقوع النسبة اولا ووقوعها
يتوجه على المحشى الاشكال القوي الذى قدمنا ومن ان العبارة المفصلة
لا تصير تفصيلا للامر الاجالى الذى يتعلق به الاذعان على مذهب
المتقدمين وانما يكون تفصيلا له على مذهب المناحرين ضرورة انها
انما يكون تفصيلا للامر الاجالى الذى هو صفة النسبة بين الما
هو صفة للمحمول فلا يندفع عنه بان يقال مراده هناك بل امر اجالى
اذا فصل صار معنى مفصلا يعتبر عنه المتأخرون بقولهم ان النسبة
واقعة اولست بواقعة لان ما اعتبر عنه المتأخرون بهذه العبارة المفصلة
هو الامر الاجالى الذى هو صفة النسبة لاصفة المحمول اللهم الا ان يكون
تفصيلا لما عند المتقدمين بتفصيل لازمة فان وقوع المحمول على الموضوع
فى الواقع يستلزم مطابقة اتحاده مع الواقع ولا وقوعه عليه يستلزم
عدم مطابقة له ولا يخفى ما فيه واعلم وجه التدبر فى آخر الحاشية
المنقولة ووجه النهى عن الغفلة فى آخر هذا القول واما ثانيا فلان
اعتبار القدماء عدم الاتحاد فى السالبة دون اعتبار وجود الاتحاد

فى الموجبة

فى الموجبة تحكم ظيل الظانهم اعتبروا وجوده فى الموجبة وعدمه
فى السالبة ووجود الاتحاد وعدمه فى الواقع هما بعينهما معنى وقوع
النسبة اولا ووقوعها فى نفس الامر اذ الوقوع والحصول والثبوت
الفاظ مترادفة واللا وجود عبارة عن العدم فالحق ان الوقوع واللا وقوع
فى كلام القدماء بالمعنى المتبادر وانهما صفتان للنسبة بين يمين وانهم
لم ينكر النسبة بين يمين كما قال بعض الافاضل لا يتوقف الحكم على تصور
نسبة اخرى هى مورد الايجاب والسلب وانما انكروا كون تلك النسبة
الاخرى من اجزاء القضية بل الجزء عندهم هو وقوع تلك النسبة اولا
وقوعها على ان يكون التقييد بالنسبة داخلا والقييد خارجا عن مفهوم
القضية ولا يلزم من توقف الحكم على تصورها ان يكون جزء من القضية
والالكان اطراف الاعراض النسبة التى وقعت موضوعات او محمولات
للقضايا من اجزاء تلك القضايا ضرورة ان تصور تلك الاعراض تتوقف
على تصور اطرافها فيلزم ان يكون الضارب والمضروب من اجزاء
قولنا الضرب من مقولة الفعل وان يكون الفوق والتحت من اجزاء
قولنا زيد قائم على ان القيام من مقولة الوضع انما عارضة للشيء بالنسبة
الى اجزائه والى الامور الخارجية عنه فالقيام عرضى نسبي انما يعرضه
بالقياس الى ما يلى رأسه جانب الفوق ورجلاه جانب التحت اذا المتكس
لا يسمى قائما وامثالهم كثيرة جدا وكون تلك الاطراف من اجزاء هذه
القضايا قطعى البطلان فعلى هذا الاشكال فى ان العبارة المفصلة
تصير تفصيلا للامر الاجالى الذى يتعلق به الاذعان عند القدماء فلذا
عرف كثير من المحققين كالمولى الخياط والعلامة الرازى التصديق
على المذهب المختار الذى هو مذهب القدماء بتلك العبارة المفصلة
مع وجوب حمل التعريفات على معانيها المتبادرة وما ذكره المحشى فيما
بعد من انها دالة على التبيين ان اراد به انها دالة على جزئية النسبتين
من القضية فظائع وان اراد به انها دالة عليهما بظناهم من ان يكونا

جزئين اولهما لا يفسد لكنه لا يقدح في تعريف التصديق على مذهب القدماء بها
لجواز ان يكون التقييد بالنسبة بين بين داخلا والقييد الذي هو نفس تلك
النسبة خارجا في الاجمال والتفصيل وهو ظ وبهذا يختل الاشارة
الى تحقيق الامر الثاني والعدول عن تلك العبارة المفصلة الى العبارة
الدالة على النسبة الواحدة انما يكون بتضمن الاشارة الى تحقيقه لو كان
العبارة المفصلة دالة على جزئية النسبتين معا من القضية وقد عرفت
ان تلك الدلالة ظاهرة المنع وبهذا البيان اختل ما ذكره بعض الافاضل
من ان النزاع بين القدماء والمتأخرين لفظي هكذا يجب ان يفهم هذا
المقام واعلمه مقبول عند الافاضل الكرام قوله مثل كما هو مختار
المتقدمين انما قال مثلا لما اشرنا آتفا من ان اتحاد المحمول مع الموضوع
او عدم اتحاده معه هو جزء الجملة واما جزء الشرطية فهو اتصال انثى
للمقدم وانفصاله عنه ولا اتصاله ولا انفصاله ولان من الجمليات ما يحكم فيه
بثبوت مفهوم لمفهوم اول اثبوتها لا باتحاد واللا بالاتحاد كما في الجمل الفعلية
نحو قام زيد ولم يقيم عمرو فان الحكم فيهما بثبوت القيام ولا ثبوت لا باتحاد
القيام مع الموضوع ولا اتحاده معه وثأويلهما يريد قائم وعمرو ليس بقائم
تكلف لا يدعوا اليه داع ولذا فسر المعنى الجملة فيما يأتي بالقضية الحاكمة
بالثبوت والاثبوت لا بالاتحاد واللا بالاتحاد فيكون اجزاء القضية عندهم
ثلاثة بالذات وان كانت اربعة بالاعتبار المحكوم عليه والمحكوم به ومتعلق
الاذعان وهو النسبة الثامنة الخبرية وتسمى نسبة حكمية عندهم لكونها
متعلق الحكم بمعنى الاذعان وتسمى حكما وقوعا في الموجبة اولا وقوعا
في السالبة وكما يتعلق بها التصديق والاذعان يتعلق بها التصور كتعلقه
طرفها فهي باعتبار كونها متعلق الاذعان غيرها باعتبار كونها متعلق
التصور ولذا صارت اجزاء القضية عندهم ثلثة بالذات واربع بالاعتبار
قوله وهو الحق عند المحققين بشهادة الوجدان على ان النسبة
الحاصلة في صورة الشك هي بعينها النسبة الحاصلة في الاذعان بعد

زوال بالشك لبدايته ان الحاصل عند الشك هي الوقوع واللاوقوع
والاذعان انما يتعلق باحدهما لا بغيرهما فالصدق بها عين المتصورة
قبل هذا هو المستفاد من كلام الشريف المحقق واعلم ان حاصل استدلال
المتأخرين على مذهبهم على ما سبشير اليه الش في بحث الرابطة هو
ان النسبة مع طرفها مدركة في صورة الشك بداهة وان حصول الاذعان
بعد الشك بطريق انضمامه الى الادراكات الثلاثة الموجودة عند الشك
لا بطريق زوال ادراك بدون الاذعان وحصول الاذعان بدله بشهادة
الوجدان ايضا فلا بد من مدرك اخر غير المدرك الثلاثة عند الشك والا
لتحقق العلم الاذعان بدون المعلوم وهو مح واورد عليهم الش من طرف
القدماء انا لانهم ان حصول الاذعان بطريق الانضمام لا بطريق البداية
كيف والمدرك في صورتي الشك والاذعان شيء واحد هو الوقوع
او اللاوقوع هذا اورد عليهم المحشي هناك ان طاهر دليلهم هذا
يقضي ان الشك هو تصور الطرفين والنسبة بين بين شرط انتفاء الحكم
وارتفاعه بانضمامه الى تلك التصورات وهذا ليس بصحيح لان حقيقة
الشك هي التردد بين طرق النقيض وهما الوقوع واللاوقوع لا مجرد
النسبة مع طرفها فلا يتصور الشك في نفسها بل في وقوعها ولا وقوعها
وح يلزمهم ان يتعلق الشك بما يتعلق به التصديق ويكون ارتفاعه
بزوال ادراك وحدوث ادراك اخر بدله فاعلمهم وقعوا فيما هر بوا انتهى
اقول وجود طرفي النقيض في الذهن في صورة الشك مما يشهد به الوجدان
العام لا ينكره عاقل فضلا عن الافاضل فلا بد من حمل كلامهم على الوجه
الصحيح ارادوا ان التصديق لا يتعلق بالضرورة باحد طرفي النسبة
اعني الوقوع واللاوقوع مالم يتشخص ذلك الطرف عند العقل بحس
او وجدان او دليل فالحاصل في الذهن عند الشك من الوقوع واللاوقوع
صورتان كليتان لا مشخصتان وعند التصديق والاذعان صورة مشخصة
من احدهما فلا يكون الوقوع او اللاوقوع المدرك في صورة لشك عين

المدرک بالادراک الازعانی بل وجهه کما لم یکن عنوان الانسان عين زيد بل وجهه ولما لم یکن العلم بالوجه علما بذی الوجه فی التحقيق لما سبق فکما لم یکن تصور زيد بعنوان الانسان علی وجه کلی علما بذلك برید حقيقة بل بذلك العنوان كذلك لم یکن تصور الوقوع واللاوقوع علی وجه کلی فی صورة الشک لم یکن علما حقيقة بالوقوع او اللاوقوع الشخص المصدق به فلاشکال فی قولهم ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق وبالعکس ولا يقتضي کلامهم خلو الذهن عن طرفی النقيض فی صورة الشک لانهم ادرجوا تصور الوقوع واللاوقوع علی الوجه الکلی فی تصور ثانيهما النسبة بین بین لانهما تصور علی ثلثة اشياء احدها تصورهما من حيث هي هي مع قطع النظر عن وقوعها ولاوقوعها وثانيهما من حيث وقوعها الکلی وثالثها تصورهما من حيث لاوقوعها الکلی فعلى هذا انقلب الاعتراض علی طرفي القدماء بانهم ان ارادوا ان الوجود ان الصادق بشهد بان المدرک فی صورة التصديق هو عين المدرک فی صورة الشک بحيث لا يختلفان بالکلیة والجزئية فذلك ظاهر المنع لما قدمنا وان ارادوا ذاتهما واحدا وان اختلفا بالکلیة والجزئية والایهام والتعيين فسلم اکبر بهذا القدر لا ينقدح مذهب المتأخرين ولا یصح الحكم بان التصور والتصديق لا يتعلقان حقيقة بشیء واحد بعينه لجواز ان يتعلق التصديق بذاته والتصور بوجهه لانهما بناء علی ماهو التحقيق والقدماء ايضا يحتاجون الى مثله فی دفع الاعتراض القوی علی مذهبهم وهوان جميع المنهومات التصورية متساوية الاقدام فی انها موجودة فی نفس الامر كما یصرح به الش وقديس في حاشية التجريد وأشار الید الامام الرازی علی ما فی المواقف حيث قال جميع ما تصور فله وجود غائب عنا اما قائم بذواتها کما یرغمه افلاطون او مرئسة فی العقل الفعال کما یقول به جمهور الحكماء فلو تتعلق التصور بما يتعلق به التصديق لزم تحقق کل نسبة مصدق بها فی نفس الامر فیلزم ان یكون جميع القضايا او متناقضة

صادقة وذلك ضروری البطلان اذ لا یندفع ذلك الابان المتصور من تلك النسبة وجوهها الکلیة والمصدق بهما وذاتها ولا بأس فی تحقیق الوجه الکلی فی الواقع فی ضمن الوجود الذهني مع امتناع فرده فی الخارج فانظر فی هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله ففی العدول عن تلك العبارة الدالة آء اقول فی بحث اما ولا فلما عرفت من انها انما تدل علی توقف الحكم علی ملاحظة النسبتين لاعلی کونهما جزئيتين من القضية والاشارة بالعدول عنها الى وحدة النسبة انما یحصل بالثاني لا بالاول واما ثانيا فلان عبارة المص لا یبدل علی وحدة النسبة لکونها معرفة بلام التعريف وانما تدل علیها او كانت منكرة وذلك لما قالوا ان اللام انما تدخل علی اسماء الاجناس بعد تجردها عن معنی الوحدة ولذا عرفوا المحدودات بلام الجنس الواحد والمتعدد من افرادها فالاولی ان یقول فی العبارة المشبهة الى نسبة واحدة بناء علی ان صیغة المفرد لا تخلو عن الاشارة الى الواحد وان لم تدل علیها ولك ان یحمل قوله فلا تغفل علی الاشارة الى هذا قال الش سواء لم یکن ادراکا للنسبة اصلا ای للنسبة التامة الخيرية ولان النسبة التقيدية والانشائية وأشار الى ان فی کلام المص فی جانب التصديق قیدین احدهما قید النسبة والاخر قید الازعان بناء علی ان ماله ان کان ادراکا للنسبة علی سبیل الازعان فباعبار تسلط النبی ههنا علی کل قید یحصل قسم للتصور فالتقسيم المستفاد من تسلطه علی قید النسبة هو الادراک الغير المتعلق بشیء من النسب والمستفاد من تسلطه علی قید الازعان هو الادراک المتعلق بشیء من النسب لا علی سبیل الازعان ولعله قصده الاشارة الى دفع توهم استدراک قید النسبة فی کلام المص بناء علی ان الازعان لا يتعلق الا بالنسبة فالایق بهذا المختصر حذفها وحاصل الدفع انه اطلاق لفائدة هي الاشارة الى قسمی التصور ولك ان تجعل الفائدة هي الاشارة الى تحقیق امرین ذکرهما المحشی انفاثم انه جعل النسبة فی کلام المص علی

قوله والافتقار سواء لم یکن ادراکا
لنسبة اصلا کقولنا لا طریق او
ادراکا لهما لا علی وجه الاوگان

مطلق النسبة لاعلى النسبة التامة الخيرية التي لا يتعلق الادعان اليها
 بشهادة انه جعل القسم الثاني قسمين احدهما الادراك المتعلق بالنسبة
 لغير القابلة للادعان وثانيهما الادراك المتعلق بالنسبة القابلة له بدون الادعان
 بالفعل وتقسيم القسم الثاني اليهما انما يصح على تقدير تعميم النسبة
 لاعلى تقدير تخصيصها بالتامة الخيرية بل يجب ح تقسيم القسم الاول
 الى الادراك المتعلق بغير النسبة والى الادراك المتعلق بالنسبة لغير التامة
 الخيرية من التقييدية والانشائية ولعل ذلك الحمل لانه لا داعي الى تخصيصها
 وصرفها عن ظاهرها اذ لا بأس في ان يقال ان كان ادعاء الجنس النسبة
 وان تعلقه بها في ضمن بعضها انواعها ثم ان نسب المركبات التقييدية
 كالنسبة الاضافية والتوصيفية ونسب الافعال الى غير فواعلها
 من التعلقات ونسب المصادر المقطوعة من اضافة وجميع انواع شبهة
 الى فواعلها وسائر معمولاتها كلها غير قابلة للادعان لعدم كونها تامة خيرية
 واما ما ذكره بعض اهل النظر من ان المنع قد توجه الى قيود الكلام
 كنع علم زيد في قولنا جاني زيد العالم فهو ليس لاجل ان المركبات
 التقييدية قابلة المطابقة والتصديق والتكذيب بل لاجل انها
 قد تتضمن النسبة الخيرية بواسطة خصوص المادة ككون الحكم
 بالحي في المثال المذكور ايجابا يتوقف صدقه على وجود
 الموضوع المقيد بقيد العلم وكذا النسبة الانشائية طلبية
 كانت او غيرها لانها ليست تامة خيرية مشتملة على حكاية امر
 في الواقع بل هي في نفس الامر عبارة عن ايجاد شيء في الحال كالاجاد البيع
 في قولهم بعث وكايجاد اظهار التحسر في قول امرأه عمران وكايجاد
 الطلب والتعجب وانشائهما في قولهم اضرب وما اضرب به لاحكاية امر
 وقع في الماضي او يقع في الحال والاستقبال وافادته للمخاطب في ان تضمنت
 تلك الحكاية في المواضع كما في قوله عم تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها
 نصف العلم حيث اريد به تعليل ما تضمنه الامر بالتعليم والتعلم من لياقتها

هذا تفصيل مانقل عنه في الحاشية بقي ان للتقسيم الثاني الذي قسمه الى
 قسمين قسم ثالثا وهو الادراك المتعلق بالنسبة القابلة للادعان وحصل
 الادعان بها بالفعل لكن لم تؤخذ تلك النسبة في الكلام على وجه الادعان
 كتصور طرفي الشرطية في قولنا ان كان الاربعة زوجا لم يكن فردا قوله
 اراد بيان حاصل المعنى آه لتخصيص كلامه ان الاقتسام جاء في اللغة بمعنى
 مطابق التقسيم كما في اساس حيث قال قسم الشيء واقسمه بمعنى وجاء
 بمعنى التقسيم المقارن لاخذ القسم من المقسوم كالتقسيم ولا وجه للحمل
 على الاول ههنا بان يقال المراد انهما يقسمان الضرورة والاكتساب بان يكونا
 قيدين للضرورة والاكتساب اي ضروري التصور وضروري التصديق
 ومكتسب التصور ومكتسب التصديق لان الكلام على هذا يكون عبارة
 عن تقسيم كل من الضروري والمكتسب الى القسمين مع ان غرض المص
 ههنا تقسيم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب فلا بد
 من حمله على المعنى الثاني المحصل لهذا الغرض والش حمله عليه لكنه
 لم يفسره بمنطوقه بل بحاصله ولازمه اذا كان الاقتسام بمعنى التقسيم
 المقارن للاخذ فمنطوقه انهما يقسمان الضرورة بينهما ويلزمه ان يأخذ
 كل منهما قسمان من كل من الضرورة والاكتساب بناء على ان قيد الاخذ
 خارج لازم لذلك المعنى وقوله ياخذ من كل واحد منهما تعريض للش
 بان الاولى ان يأخذ كلمة كل ههنا ايضا ليكون اشارة الى ان عطف الاكتساب
 على الضرورة بعد الربط وليندفع به دفع توهم ان يقتسم مجموع الضرورة
 والاكتساب بان يأخذ احدهما الضرورة والاخر الاكتساب توهمهما مبسنا
 على توهم ملاحظة العطف قبل الربط ولا بد في مقام التفسير ان يدفع
 امثال هذه الاوهام قوله وليس المراد اياه ابطال لما توهمه بعضهم من
 ان تفسير الش بالمنطق بناء على حل صيغة الافتعال في الاقتسام على
 معنى الاتخاذ بمعنى اخذ القسم كما في الاختيار بمعنى اخذ الخبر ودفع لما اوردته
 الفاضل العصام على الش بناء على توهم هذا الحمل حيث قال وقبل معنى

يقسمان يأخذ كل منهما قسما من الضرورة والمكتسب ونعم التوجيه
 أو ساعده اللغة ولم نجده في كتب اللغة وان كان الافتعال يجي للاتخاذ انتهى
 وفيه نعر يض لذلك الفاضل بان عدم مساعدة اللغة يذبح ان يجعل دليلا
 على كون تفسير الش بالخاصل لا بالمنطوق لا على عدم صحة ذلك التفسير
 اذ لابد من توجيه كلام العاقل بقدر الامكان فاطنك بالس المحقق قوله
 اذ اللغة لا تساعده في الاقتسام ولا بد من مساعدتها في كل مادة لان مجي
 صيغ الافعال للاتخاذ وامثاله سماعي لا قياسي ولذا قال في الحاشية اذ
 لم يسمع من العرب الاقتسام بمعنى اخذ القسم والاختبار بمعنى اخذ الخبر
 وان سمع ان الافتعال يجي للاتخاذ انتهى فانوهمه بعضهم من انه لا حاجة
 الى حل تفسير الش على التفسير بالخاصل لمجي الافتعال للاتخاذ كما في قولهم
 اشتوى اللحم اى اخذه سواء لنفسه واطبخه اى اخذه طبخا لنفسه وفيه
 نظر اما اولا فلانه ان اراد ان يجي للاتخاذ قياسي فظاهر الفساد وان
 اراد ان صيغة الافتعال في مادة الاقتسام بخصوصها جائت في اللغة بمعنى
 اتخاذ فعله البيان كيف ولم يوجد ذلك واما ثانيا فلوسلنا مجيئه في هذه
 المادة فهو غير صحيح في كلام المص لان افعال متعدية بنفسه الى المنعول به
 انما يجي للاتخاذ بمعنى اخذ مفعوله وجعله موصوفا باصله ومندرج فيه لا بمعنى
 اخذ قطعة من مفعوله وجعلها موصوفة باصله الا يرى ان قولهم اشتوى
 اللحم واطبخه ليس بمعنى جعل بعض ذلك اللحم شواء وطبخا فلو حل
 الافتعال ههنا على اتخاذ المعتبر عند اهل اللغة كان المعنى ان كلا منهما
 يأخذ مطلق الضرورى ويجعله قسما لنفسه وكذا يأخذ مطلق المكتسب
 ويجعله قسما لنفسه وهذا المعنى بطبيعة لان مطلق الضرورى شامل
 للتصور والتصديق فلو كان قسما للتصور مثلا يلزم كون التصديق قسما
 من التصور لان قسم القسم قسم وكذا لو كان قسما للتصديق ومثله يجري
 في المكتسب وبالجمله لو حل عليه اكان كل من التصور والتصديق
 قسما لالاخر وذلك ضرورى البطلان نعم لو تعدى الاقتسام

في كلام

في كلام المص بالضرورة والاكتساب بكلمة من التبعية بان يقال ويقسمان
 من الضرورة والاكتساب لا يمكن جملة على معنى انهما يأخذان منهما على
 نحو قولهم نقبس من نوره او علمه بمعنى يأخذ قسما من نوره او علمه وهذا
 جلي واضح وان سوده هذا القائل بطلان الاوهام قوله ولا في الاختيار
 اذ لم يجي في اللغة بمعنى اخذ الخبر وانما جاء بمعنى عمل الخبر لنفسه يقال اخبر
 اخبر اى اخبره لنفسه على ما في الصحاح والقاموس واعترض عليه بان
 المص صرح بمجي اتخاذ في مادة الاختيار في شرح تصريف الزيجاني
 وفيه ايضا نظر اما اولا فلان تصریح المص به في مقام التمثيل الذي
 يكفيه مجرد الغرض لا يقتضي مجيئه في اللغة مع ان عدم مساعدة اللغة يتوجه
 على المص ايضا واما ثانيا فلوسلم ذلك فانا نكره المحشى معنى اخذ الخبر
 لا معنى لاتخاذ المعتبر عند القرينة في مثل قولهم اخبر الدقيق بمعنى
 جعله خبرا لنفسه وبين المعنيين فرق واضح اذ او كان الاختيار مجي بمعنى
 الخبر مطلقا لصح ان يقال اخبرت من الخبر بمعنى اخذت الخبر منه
 وام ساعده اللغة لا يقال مراد القائل ايضا من اخذ الخبر هو اتخاذ
 المعتبر عند العربية لا نأقول فعلى هذا لا يصح ان يكون قوله لم يرد كالاختيار
 نظيرا لما اراده من الاقتسام لانه لم يرد من اقتسامهما كلا من الضرورة
 والاكتساب ان يجعل كلا من مطلق الضرورى ومطلق المكتسب قسما
 لنفسه الماعرف ان ارادة ذلك المعنى فاسد مستلزم لكون كل من التصور
 والتصديق قسما لالاخر بل ارادتهما يأخذان قسما من اقسام كل
 من الضرورى والمكتسب فلا يكون هذا القول تنظيرا له اذ اراد به معنى
 اتخاذ المعتبر عندهم بل اراد به اخذ الخبر كما لا يخفى قوله بمحتمل
 ان يكونا ضرورة التصور آه وما توهمه بعضهم من ان الش انما لم يلتفت
 الى هذا الاحتمال لعدم صحته بناء على ان الاكتساب بالنظر صفة الشخص
 الكاسب لا صفة العلم المكتسب فلا يمكن اخذ التصور والتصديق قسما
 منه لامتناع انصاف الشيء بصفة غيره بخلاف الضرورى والمكتسب

فتوهم فاسد لان الاكتساب بالنظر انما يكون صفة للعلم المكتسب اذا حل
على المصدر المبني للفاعل. واما اذا حل على المبني للمفعول بمعنى الكون
مكتسبا على نحو ما ذكره المص في شرح التلخيص من ان التقييد بمعنى كون
الكلام معقدا على ان يكون من المصدر المبني للمفعول فلا شك في كونه
وصفا قائما بالعلم المكتسب نعم يتجه على المحشى ان كون الاكتساب ح
بالمعنى الظاهر يصح على القول بان المصادر مشتركة بين المعنى المصدرى
وبين الحاصل بالمصدرى اعني الهيئة الحاصلة للفاعل بسبب المعنى
المصدرى والهيئة الحاصلة للمفعول بسببه لا على القول بانها حقيقة
في الاول ومحاز في الثاني كما حققه بعض المحققين لان حل الاكتساب على
معنى المكتسب كما فعله الش محازا ايضا من قبيل ذكر الشرط واردة
المشروط كما حققه المولى خسرو في المرأة وليس احد المجازين اظهر
من الاخر اللهم الا ان يقال استعمال المصدر في الحاصل بالمصدر
شائع كثير ولذا ظن بعضهم انه حقيقة فيه ايضا بخلاف استعماله
في معنى المفعول فهو اظهر منه وان كانا مجازين ومراده انه ظاهر بالنسبة
الى حله على معنى المفعول لانه ظ من لفظ الاكتساب في نفسه على ان مجرد
كون الضرورة بمعناها اللفظ الحقيقي كاف فيما قصده من ترجيح الاحتمال
الاول لان في الاحتمال الثاني صرف كلا اللفظين اعني الضرورة
والاكتساب عن ظاهرها ومن البين ان الاحتمال الذي يكفيه صرف
احدهما اظهر من ان يحتاج الى صرفهما واعمله للإشارة اليه فصل
القسمين المأخوذين من الاكتساب بقوله وكذا الكلام آه قوله ويحتمل
ان يكونا ضروريين التصور آه اى الخصتين من مفهوم الضرورى
العارضتين لهما فيكون اضافة الضرورى الى كل من التصور والتصديق
لامية ويمكن ان يراد بمجموع العارض والمعرض اعني الضرورى
من جنس التصور والتصديق على ان يكون الاضافة بانية اذ كما ان كلا
من الخصتين العارضتين قسم من الضرورى كذلك مجموع العارض

والمعرض

والمعرض قسم منه كما انه قسم من التصور والتصديق والظ من سوق
كلامه هو الاول فان اللفظ منه ان التصور يأخذ خصه من عارض
الضرورى فيصير مجموع العارض والمعرض قسما من التصور وكذا
التصديق كما لا يخفى قوله وعلى التقديرين يحصل المقصود الذي
هو انقسام كل من التصور والتصديق الى قسم الضرورى والمكتسب
وذلك لانه قد اريد من كلام المص اولا وجود قسمين من الضرورة مثلا
معهما اما مجازا منسلا بعلاقة اللزوم السببية بناء على ان انقسام شخصين
شيئا بينهما سبب مستلزم لوجود قسم منه مع كل منهما واما استعارة
مكبنة بعلاقة المشابهة حيث شبه التصور والتصديق بشخصين مقسمين
شيئا بينهما في وجود قسم من الشئ المقسوم معهما واثبت لهما على
على سبيل التخييل او استعارة حيث شبه حال التصور والتصديق مع
الضرورة والاكتساب بحال الشخصين المذكورين ثم جعل وجود
قسمين منهما مع كل منهما كناية عن انقسام كل منهما الى قسمي الضرورى
والكسبي بعلاقة اللزوم والى هذه العلاقة اشار المحشى بقوله اذ لا شك
ان التصور اذا اخذ ذلك لان الضرورة والاكتساب وصفان متقابلان
لا يجتمعان في شئ واحد باعتبار واحد فاذا انصف بهما جنس التصور
دائما في كل وقت مثلا كما يشعر به صيغة المضارع في كلام المص فلا يمكن
انصاف ذلك الجنس بهما باعتبار تحققه في ضمن فرد واحد من افراد
بل يتصف بالضرورة باعتبار تحققه في ضمن فرد وبالاكتساب باعتبار
تحقيقه في ضمن فرد آخر وبهذا الاعتبار يلزم انقسامه الى ضرورى
والكسبي لا يقال ذلك اللزوم مسلم فيما اذا اخذ التصور خصتين
من الضرورى والمكتسب المحمولين عليه ضرورة انهما لا ينضممان
اليه الا وصفين له لكنه غير مسلم فيما اذا اخذ قسمين من الضرورة
والاكتساب المبنيين له الغير المحمولين عليه كيف ولو استلزم اخذ قسمين
مختلفين مطلقا انقسام الاخذ لا تقسم كل من الشخصين المنقسمين بينهما

ذهنا بعد اقتسامهما فضة الى قسمين وهو فاسد لاننا نقول لزوم اقتسام
الاخذ ههنا بواسطة ان الضرورة والاكتساب لا يوجدان مع التصور
الاحال كونهما وصفين له بخلاف القسمين المأخوذين من الذهب والفضة
فانهما جوهران بقوامان بذاتهما قوله مصحوبا له انما اخذه ليكون
دليلا على قوله لا محمول عليه متحدا معه لان المتحد معه في الوجود الخارجي
لا يكون مصحوبا له في الخارج والتبادر من الاقتسام بالمعنى اللغوي ان يكون
القسم المأخوذ مصحوبا له في الخارج ولا ينكره الا الخارج عن حد
الانضمام فلا يرد عليه ان غاية المتبادر ان يكون مغايرا له بالمساهمة
وان اتخذ في الوجود الخارجي قوله الا ان يقال هذه المعنى انسابه
يعني ان ههنا تقسمين احدهما لغوي هو تقسيم كل من الضروري
والاكتساب بين التصور والتصديق وانيهما اصطلاحى هو تقسيم كل
من التصور والتصديق الى قسمي الضروري والمكتسب ومنطوق كلام
المص هو الاول ومقصوده هو الثاني بواسطة الاول كما قررنا ويحصل
هذا المقى بكل من الاحتمالين لكن حله على الاحتمال الثاني انسب
بالتقسيم الاصطلاحى المقى ههنا لا بمجرد تحصيل المناسبة بين التقسمين
في وجود الحمل بين القسم واقسامه لان ذلك الحمل موجود بين كل
من الضرورة والاكتساب واقسامه فتحصل تلك المناسبة لا يقتضى
العدول عن الاحتمال الاظهر بل لان اخذهما قسما من الضرورة
والاكتساب عبارة ههنا بحسب الظ عن انضمام قسمين منهما الى كل
من التصور والتصديق فبين له تحمل الضرورة والاكتساب على معنى
الضرورى والمكتسب ههنا انسب بالتقسيم الاصطلاحى المفسر بضم
قيود متباينة او مخالفة الى المقسم ليحصل بالانضمام كل قيد قسم لان ذلك
الانضمام ههنا لا يكون بطريق اضافة المقسم الى القسمين المأخوذين
بان يقال مثلا التصور اما تصور ضرورة او تصور اكتساب اذ لا يحصل له
ههنا بل بطريق توصيف المقسم بهما بان يقال التصور مثلا اما تصور

ضرورى واما تصور مكتسب فوجب ان يكون القيدان المأخوذان
منهما محمولين على المقسم ولك ان تقول مراده انه انسب بالتقسيم
الاصطلاحى المقى المشهور ههنا وهو قولهم التصور اما تصور ضرورى
واما تصور مكتسب لانه مشتمل على قيدين محمولين على المقسم وعلى كل
من التقديرين ظهر ان لا وجه له لقوله ضرورة ان الحمل معتبرا اذ لم يكن
الانسية لاجل ذلك بل لاجل ان القيد المنضم الى المقسم ههنا لا يكون
الا قيدا محمولا عليه اللهم الا ان يكون من قبيل وضع قيد المقسم في موضع
القسم فقد عبر بما عبر وايضا يتجه عليه ان مجرد الانسية لا يكون صارفا
عن حقيقة الضرورة واعلم ان تقرير السؤال بالاولوية بان يقال
ان تفسير الش حمل الكلام على خلاف الاحتمال الاظهر وكل حمل
كذا فتركه اولى وهذا الجواب من المحشى يمنع الكبرى والتوجيه الاى
من الفائل بمنع الصغرى كما تعرف قوله واما ما قيل في توجيه كلامه
اى بحيث يندفع عنه السؤال بالاولوية كما سبق اذ لا داعى بصرف
التفسير عن ظاهره الذى هو كونه تفسير النفس الضرورة ما عدا دفع
ذلك السؤال فحاصل كلام الفائل انا لانم ان تفسير الش حمل كلام
المص على خلاف الاحتمال الاظهر وانما يكون كذلك لو كان تفسير
النفس الضرورة وهو م لجواز ان يكون تفسير المقسمين المأخوذين
منهما فهو منع الصغرى المذكورة على ما قدمنا قوله فليس بشئ
ايصال للسند المذكور وحاصله انه لا يجوز ان يكون تفسير اللقسمين
المأخوذين من الضرورة بمعناها الظ لانهما اما عبارة عن ضرورة
التصور وضرورة التصديق على ان يكون كلمة من تبعية واما عبارة
عن التصور الضرورى والتصديق الضرورى على ان يكون كلمة
من ابتدائية اى القسمين المأخوذين من جهة وبسبب الاتصاف بها
ضرورة ان التصور مثلا اذا انصف بوصف الضرورة يحصل له من جهة
ذلك الاتصاف قسم هو التصور الضرورى ويكون التصور آخذا

من ذلك الوصف تشبيهها للسبب بالمأخذ في المبدئية او يكون آخذاه
من مأخذ آخر هو مفهوم الضرورى بسبب ذلك الوصف فان التصور
الضرورى كما انه قسم من مطلق التصور كذلك هو قسم من مطلق
الضرورى بسبب اتصافه بوصف الضرورة وكذا الكلام في القسم
الحاصل للتصديق من جهة وصف الضرورة فانه يأخذه من سبب
حصوله او يأخذه بذلك السبب من مأخذ آخر هو مطلق الضرورة
وعلى التقديرين لا يصح ان يكون الضرورى تفسيرهما اما على تقدير
كونهما عبارة عن الضرورين فلان الضرورى مبين اوصف
الضرورة بحسب الحمل فلا يجوز تفسير احد المتباينين بالآخر واما على تقدير
كونهما عبارة عن التصور والتصديق الضرورين فلان مطلق
الضرورى اعم مطلقا من كل منهما فلو كان تفسير الواحد من هذين
القسمين اول كل منهما بخصوصه لم يكن القسم اخص من المقسم بل
اعم من وجهه وهو يربط اذ يجب ان يكون قسم الشئ اخص منه مطلقا
لا يقال الشق الثانى من هذا الترتيد فاسد اذ ليس كلام المص مشتملا
على كلمة من فعلي تقدير ابقاء الضرورة على معناها الظاهر يكون كلامه نصا
في الشق الاول ولا يحتمل الثانى وان احتمله كلام الشق والقائل لانا نقول
انما يتوجه ذلك لو كان تفسير الشق بالمنطوق وقد سبق انه بالحاصل فح
لابأس للشق في ان يقول اى يأخذ كل منهما قسما من جهة الضرورة
كما لا يخفى وبهذا البيان اندفع عنه الجحاث الاول ان التصور الضرورى
مثلا انما يكون قسما مأخوذا من الضرورة بعد صرفها الى معنى الضرورى
فيقع القائل فيما هرب عنه من انه ليس تفسير النفس الضرورة وصرفا
عن الاحتمال الاظهر فالصواب الاقتصار على الشق الاول الثانى
ان الاخذ يقتضى مأخذا اخر غير الاخذ اذ لا يتصور اخذ شئ شيئا
من نفسه مع ان التصور الضرورى مثلا انما هو قسم للتصور الاخذ لا قسم
شئ آخر فالواجب عليه ان يعرض عنها ويتعرض لما اشار اليه آنفا

من الخصتين من عارض الضرورى بان يقول في الشق الثانى او ضرورى
التصور وضرورى التصديق بناء على ان كلا منهما بسبب اتصافه
بالضرورة لحصل له حصه من مفهوم الضرورى العارض له وهو ظ
الثالث ان ليس مراد القائل انه تفسير لاحد القسمين بخصوصه ليلزم كون
القسم اعم من المقسم بل مراده انه تفسير لكلام القسمين المسأخوذين
من جهة الضرورة معا الا يرى ان القسم المفرد المذكور في الشرح
مأخذه كل من التصور والتصديق لا مأخذه احدهما وفي كلام القائل
اشارة اليه حيث جعل الضرورى تفسير القسمين مع ان المفرد لا يصح
ان يكون تفسيرا للمثنى وحاصل اندفاعه ان ذلك المحذور كما يلزم لكونه
تفسيرا لاحدهما بخصوصه كذلك هو لازم لكونه تفسير الكل منهما
بخصوصه نعم يتوجه عليه بحثان الاول انه يجوز ان يكون تفسير الكل
منهما بعمومه لا بخصوصه وانما لا يجوز ذلك لو وجب ان يكون التفسير
مساويا للمفرد وتعرفا حقيقيا له وهو م كلف والتفاسير من قبيل التعريفات
اللفظية وتجاوز بالاعم والاخص فلا بأس في كونه تفسير الكل منهما بامر
يعملهما وهو مراد القائل فلا حاجة الى جوابه الاق بالناسخ الثانى
لاوجه لاعراضه عن احتمال الخصتين ههنا وما قيل اشار ههنا الى ان
اضافة الضرورى الى التصور والتصديق فيما سبق بيانية فليس بشئ
اذا لظ ان يكون الاضافة هناك لامية كما عرفت ولو سلم فلا يدفع ما قلنا
لان كلام القائل على تقدير من الابتدائية محتمل لاحتمال الخصتين البتة
بل هو الاظهر مما ذكره فلا بد من التعرض به وابطاله ولا يخلص الا
بان يقال بطلان ذلك الاحتمال ايضا يظهر من بطلان الشق الثانى
ضرورة ان مطلق الضرورى اعم مطلقا من كل من الخصتين ايضا
فلا عراض للمقابلة ولم يعكس ليمهد الجواب الاق لان ذلك الجواب
لا يصح على اختبار احتمال الخصتين لان ضرورى التصور مثلا
على الاضافة اللامية لا يكون قسما للتصور بل لمطلق الضرورى

ومطلق الضرورى لا يكون قيد نفسه بل للتصور المنقسم الى قسميه
وللتصديق المنقسم الى قسميه فاذا قبل التصور اما ضرورى او مكتسب مثلا
كان ذلك من قبيل وضع قيد المقسم في موضع القسم مسانحة اذا مراد اما
تصور ضرورى او تصور مكتسب لئلا يلزم كون القسم اعم من المقسم
فاعرف قوله والاقترب بحسب المعنى لم يرد حل الاقتسام على مطاوع
التقسيم كالاقتسام اذ لم يساعد اللغة ايضا في الاقتسام اذ لم يحى قسمته
فانقسم بل جاء فانقسم بل مراده حمله عليه ابتداء بطريق المجاز المرسل
من اطلاق اسم السبب على المسبب ولما لم يخرج هذا التوجيه في افادة المق
الاصلى ههنا وهو انقسام كل من التصور والتصديق الى قسميه الضرورى
والمكتسب الى ارتكاب كناية بعد ارتكاب التجوز كان اقرب من توجيه
الش المحتاج اليهما كما عرفت ولا يرد عليه انه اراد ان يحمل على الانقسام
حقيقة فلم يساعد اللغة وان اراد مجازا فكذا توجيه الش من غير فرق
ضرورة انه قصد معنى انقسامهما مجازا ايضا واعلم ان في الاقتسام ههنا
احتمالات احدها حمله على التقسيم المقارن للاخذ واختاره الش وثانيهما
حمله على مطلق التقسيم على ان يكون الفعل معروفا على ما في الاساس
من قسم الشى واقتسمه بمعنى وقد عرفت انه يفيد انقسام الضرورى
والمكتسب لاما هو المق من انقسام التصور والتصديق كما ذكره الفاضل
العصام وفيه ان ذلك المقاد يستلزم المق الاصلى فيجوز ان كناية عنه
وثالثها حمله على مطلق التقسيم على ان يكون الفعل مجهولا كما اختاره
ذلك ههنا ورابعها ما اختاره المحشى من حمله على معنى الانقسام
وعلى الاخيرين لابد من حل الضرورة والاكتساب على معنى الضرورى
والكسبي ومن الحذف والايقصال مع كون ذلك الحذف والايقصال
سماعيا ففيما اختاره الش تكلف في اللفظ هو التجوز في الاقسام وتكلف
في المعنى هو الاحتياج الى الكناية بعد التجوز في الانقسام وكذا فيما اختاره
الفاضل تكلفان في اللفظ التجوز في الضرورة والاكتساب والحذف

والايقصال وتكلف في المعنى ايضا لان تقسيمهما كناية عن انقسامهما
لان اثبات الاحتياج الى المطلق يتوقف على هذا الانقسام لاعلى التقسيم
كيف ويتعلق قول المص بالضرورة بالاقتسام انما هو باعتبار معنى الانقسام
وفيما اختاره لتكلف من جهة المعنى اصلا وانما التكلف فيه في اللفظ
من ثلثة التجوز في الاقتسام وفي اللفظ الضرورة والاكتساب والاحتياج
الى الحذف والايقصال فيحتمل ان يكون مراده التعريض على الش
بان رعاية جانب المعنى اوفق ويحتمل ان يكون تعريضا للش والفاضل
معاً بان الاقرب من بين الاحتمالات الممكنة ههنا هو ان يحمل على معنى
الانقسام ولك ان تقول مراده هو ما اختاره الفاضل والحق ان ما اختاره
الش هو اولى من الكل لان سماع الحذف والايقصال في مفهوم الاقتسام
هم والكناية ابلغ من التصريح قوله هذا القيد غير محتاج اليه آه
لتخصه ان الاكتساب في اصطلاح اهل المعقول منقول الى تحصيل العلم
بالنظر ويجب ان يكون الخطاب في كل فن باصطلاح ذلك الفن حتى
لو حل الاكتساب ههنا على المعنى اللغوى كان مجازا محتاجا الى القرينة
فذكر النظر بعد الاكتساب مستغنى عنه قوله وذكره تصريحاً
بما علم ضمناً آه يعنى ان ذكر تعريف النظر بما لا يد منه في اثبات الاحتياج
الى المطلق لكنه قصد ذكره بالتمهيد اولا لان ذكره بدون التمهيد كان
كالانتقال الى كلام آخر من غير مناسبة ولم يستحسنه المتأخرون وايضا
التعريف بعد التمهيد تفسير بعد الابهام وهو واقع في النفس ولا يحصل
ذلك التمهيد بمجرد ذكره في ضمن الاكتساب اذ ربما لا يلتفت الى المدلولات
التضمنية والالتزامية بخلاف ما اذا ذكره صريحا لاسيما اذا كان فيه عدول
عن اللفظ لاحد الوجهين احدهما قصد التصريح بما علم ضمناً لغرض
التمهيد وثانيهما حل الاكتساب على المعنى اللغوى لذلك الغرض ايضا
لان السامع اذا وقف على هذا التصريح تصريح بما علم ضمناً وان هذا
الحمل صرف اللفظ عن حقيقته وكل منهما عدول عن الظن بساق ذهنه

الى ان ذكر النظر ههنا امر ملزم فرما يطلب ماهية وبذلك يحصل
 التمهيد المقى بخلاف ما اذا لم يذكر صريحا وبالجملة انه قصد التمهيد
 المتوقف على ذكره الصريح ثانيا واختلال في ذلك ذكر لغرض التمهيد
 فتوصل اليه باحد الطريقين من التصريح بما علم ضمنا والجل فقوله
 او جلا عطف على تصريحنا وهما علنان لذكره صريحا وغرض التمهيد
 علة للذكر الصريحى المعلن بهما لكن اللام في تصريحنا تحصيل
 وفي جلا حصول فلا اشكل ولا تناقض كما وهم وهذا البيان ظهرا لا يحصل
 التمهيد المذكور بان يقال والنظري وهو ملاحظة المعقول آه على ان يعود
 الضمير الى النظر المذكور في ضمن النظري على ان النظري وامثاله
 منقولات في حكم الاعلام فارجاع الضمير الى جزئته كارجاعه الى عين عمرو
 قوله او جلا للاكتساب على المعنى اللغوى وهو مطلق التحصيل
 اى لا مقيد بقيد النظر كما في المعنى الاصطلاحي فالاطلاق هذا المعنى لا ينافي
 تقييده بقيد آخر فلا بد ان اثمة التفسير صرحوا في تفسير قوله تعالى
 لهما ما كسبت وعليهما ما اكتسبت بان الكسب مطلق التحصيل والاكتساب
 هو التحصيل باعمال او اهتمام ولذا فرع على النفس بانها منهم فيما
 يضرهما من الشرور والمعاصي لا فيما ينفعها من الطاعة بل تتكاسل فيها
 وههنا بحثان الاول ان قيد النظر على تقدير التصريح بما علم ضمنا انما
 يتعلق بالاكتساب على تجريده منه فيؤول الى مطلق التحصيل فلا تقابل
 بين شق التريد الا ان يتعلق به بطريق التوكيد او يكون التقابل بينهما
 بان مطلق التحصيل اريد في صورة التجريد بواسطة الوضع الاصطلاحي
 وفي صورة الجل بواسطة الوضع اللغوى الشاق لا بد من حله على المعنى
 اللغوى اذ على تقدير معنى الاصطلاحى يكون جامدا كسائر المقولات
 فلا يصح تعلق الظرف به ولذا لم يجعله المص الظرف في قول صاحب
 التلخيص الفصاحة في المفرد ظرفا لغويا مستقرا والحساب لاشك
 ان بعض المقولات الى المعانى المصدرية يعدونه بعد النقل الى معمولاته

بواسطة حروف الجر وبدونها ويتصرفون فيه بالاشتقاق كما في قولهم
 صليت اربعا في المسجد والاكتساب والمكتسب من هذا القبيل
 بل الفصاحة والفصح يقال هو افصح منه فليس احتياج المص
 الى الظرف المستقر لوجود الفصاحة ولا لذكره بعض الافاضل هناك
 من انها بمعنى ما يطلق عليه الفصاحة ههنا فلا وجه للاختلاف كونها
 بمعنى الخلوص قبل اضافتها الى المفرد حتى يضح كونها ظرفا لكونها
 بمعنى الخلوص انتهى لانه معترف بصحة الظرف اللغوى او تحضت
 الخلوص عن الامور المذكورة هناك وذلك الخلوص اخص مما يطلق
 عليه الفصاحة وصحة كونها ظرفا لغويا الخاص يستلزم صحة كونها ظرفا
 للعام وهو ظ بل لاجل ان ظروف اللغوى لا تتعلق بالانسية الجزئية التي
 هي هيا ثبوت الفصاحة لمفاعليها الذى تقوم هي به فلو جعل ظرفا
 لغويا كان المعنى كونه شي فصبها في المفرد فيلزم احد الفسادين
 اما عدم قيام الفصاحة المعروفة بالخلوص المفرد بل بشي آخر ويكون المفرد
 ظرفا لثبوتها لذلك الشئ كما في قولك الصلوة في المسجد افضل وانما
 ظرفية المفرد لنفسه ضرورة ان ظرف الوصف ظرف لموصوفه ولذلك كان
 تحيز الاعراض في مكان معين تابعا لتحيز معروضاتها فيه فكما
 ان ظرفية المسجد لثبوت الصلوة المصلي تستلزم ظرفية النفس المصلي فكذا
 ظرفية المفرد لثبوت الفصاحة مستلزمة لظرفية لنفسه والكل فاسد
 بخلاف الظرف المستقر فانه لا كان والاعلى مطلق الثبوت الاعم من الثبوت
 في نفسه ومن الثبوت غيره اعنى النسبة الجزئية بين شيئين كما يقتضيه كون
 متعلقه فعلا عاماشاملا لجميع الاشياء لم يوجب شيئا من الفسادين وانما
 اوجب مطلق ثبوت الفصاحة ووجودها ومن البين انها صفة ثابتة
 في محلها هو المفرد فليتحقق مطلق الثبوت في ضمن ثبوتها غيرها وبالجملة
 يصح اللغوى والمستقر فيما لا يتحد الفاعل مع الظرف كما في الصلوة في المسجد
 افضل ولا يصح الاستقر فيما اذا اتحد كالغصاحة في المفرد والصلوة

في زيدا حسن منها في عمرو وهذا ظهر انه لا يصح جعله طرفا لغوا للفصاحة ولو تخضعت لمعنى الخلوص وان قوله بالنظر ههنا يجوز ان يجعل طرفا مستقرا لاكتساب فيندفع اليراد بوجه آخر لافاعل الاكتساب هو الناظر مغاير للنظر الذي هو الطرف المجرور فاعر هذا المقام فالتحجج الا في صدور الكرام قوله لكنه غير ملائم للايجاز اهـ اي كل من الجوابين غير ملائم له اذ غايته الاطناب لفائدة التمهيد والايجاز ينافي الاطناب بل المساوات وفيه ان الايجاز في كل لفظ من الفاظ الرسالة غير مطلوب لانه غير ملتزم في القرآن فضلا عن سائر الكتب بل المطغلة الايجاز وندرة الاطناب الا ان يقال غرضه ان هذا الاطناب لفائدة لا يعتد بها مثل هذا الاطناب ينافي المط وفيه نظر بعد اذ لو ترك التصريح بذكر النظر وقبل وهو ملاحظة المعقول اهـ على ان يعود الضمير للنظر المأخوذ في مفهوم الاكتساب لما يتوهم رجوعه الى نفس الاكتساب في بادي النظر وبفوت فائدة التمهيد وتجريد الكلام عن مثل هذا الاهتمام مع تحصيل امر معتد به كما لا يخفى قوله والالاتقص بهما اذ ليس لهما تحصيل علم بالنظر فلا يجحد ان من نفسه ما لبعض التصورات والتصديقات الحاصلة لهما حاصل لهما بطريق النظر اما صاحب القوة القدسية فلان نظريات الاوساط حدسيات عنده واما المتاهي فلعدم انتقاله من الشكل الاول البديهي الانتاج الى نتيجة فضلا عن نتيجة غيره وليس المراد ان صاحب القوة يعلم جميع الاشياء بل انظر لان كنه الواجب تعالى وسائر المغيبات غير معلومة له بل مراده ان جميع العلوم الحاصلة له ليست بطريق النظر وبعد يتجه ان وقوعهما في الخارج محل نظر اما صاحب القوة فلان الاستدلال بالاثار وقع من الانبياء عليهم السلام الا ان يكون انتقالهم من تلك الاثار ايضا بطريق الحدس بناء على ان الحدس لا ينافي الحركة الاولى وانما ينافي الحركة الثانية كما سيحكي واما المتاهي فلانه لو لم يستدل بشئ على شئ لم يكن مكلفا بالايمان الا ان يصح التقليد في الايمان لكنه ليس مذهبا للكل ثم انه

لولا قول الش في قوله تحصيل له لما احتج الى اخراج صاحب القوة القدسية لانه يحذف نفسه من غير نظر ان بعض التصورات والتصديقات حاصل الاوساط بطريق النظر وبعضه بدونها والا لم يكن جميع علومه بديهية كما لا يخفى وانما احتاج الش الى هذه الكلية لان الغرض ههنا بيان احتاج كل متوسط الى المنطق والمراد من الاوساط من له ملكة استحصال المعلومات من المعلومات قوله وبعد المنزل عن هذا اهـ فيه اشارة الى ان التحريرات لسابق دفع سؤال مقدر يمنع الكلية مستندا بصاحب القوة والمتاهي وانت خير بان التحرير السابق على هذا يكون دفعا لذلك بتجريد الكلام بتفسيره ورود السؤال وذلك غير وجه الا ان يحمل كلامه على المسامح والمراد جعل القرينة ظهور الفساد لانفس الفساد ويشير اليه قوله كما هو المشهور في التأيد نعم يتجه ان النزول عن هذا التماسيحيل قبل الدفع لابعده اللهم الا ان يكون تنزلا عن احتمال الفساد ولو مرجوحا لان الدفع السابق لم يدفعه عنه قطعا بل ظنا ولذا صدره بكلمة كان المفيدة للظن قوله على تقدير تسليمها اي تسليم البداهة اشارة الى منع بداهته الجزئيات الاربع امام مستندا بجواز الاستدلال عليها بتلك الامثلة البديهية بان يقال مثلا بعض التصورات تصور الحرارة بديهي وبعض التصورات بديهي وكذا الكلام في البواقي وامام مستندا بما ذهب اليه الامام من ان جمع التصورات بديهية فيكون بعضها نظريا غير ثابت في نفسه فضلا عن بداهته وان سلمنا اذ لا يظن ان كلامنا من الجزئيات ٣١٩ من قبيل فضايا قياساتها معها تأمل قوله لا يستلزم بداهة الانقسامين اهـ والقول بان بداهة تلك الجزئيات بعينها بداهة الانقسامين فاستدلان الموضوع في قولنا التصور منقسم الى الضروري والبديهي مثلا طيبة التصوران كان جزء التقسيم للماهية انقسام الكل الى جزئياته او مجموع افراد التصوران كان تقسيم الكل الى الاجزاء والموضوع في الجزئية بعض افراد التصور فكيف يكون الحكم على مفهوم التصور او على مجموع افراده عين الحكم على بعض افراده فاذا

تغير الحكماء فيجوز الاستدلال باحدهما على الآخر ولا يلزم من بداهة
مقدمات الدليل بداهة المدعى والا لنسد باب الاستدلال فلذا قال يجوز
الاستدلال بها عليها ولفاثل ان يقول يمكن دفعه بوجهين احدهما ان
الاتصال من الجزئيات الاربع الى الانقسامين دفعي لا تدريجي والنظر
المتوقف على الحركة يجب ان يكون تدريجيا فلا يكون الجزئيات المذكورة
دليلا بالنسبة الى الانقسام الثاني ان اثبات الاحتياج الى المنطق انما يتوقف
على ثبوت نفس تلك الجزئيات لاعلى ثبوت الانقسامين فاعل مراد المص
والش من بداهة الانقسامين كناية عن بداهة تلك الجزئيات ولاجل احد
الامرئين المذكورين او كليهما اكتفى القوم باثبات الجزئيات الاربع واعلم
لهذا فلك فالاول آه فتأمل واعلم ان ههنا دعويان احديهما ان كلا
من التصور والتصديق منقسم الى القسمين وادعى الش بداهة هذا
الدعوى وحمل قول المص بالضرورة على معنى البداهة وثانيهما ان
انقسام كل منهما اليهما بديهي والش يدعى البداهة في هذه الدعوى
ولا يلزم من كون الشيء بديهيا في نفسه كون الحكم بداهته بديهيا كما
ان كون الشيء نظريا لا يلزم كون الحكم بنظريته نظريا وهو ظ
بل ربما يدعى ان الش ادعى نظرية الدعوى الثانية واستدل عليها
بان كل عاقل يجد في نفسه هذه الجزئيات الاربع وكل من يجدها في نفسه يكون
الانقسامين بديهيا عنده وأشار المحشي الى منع الصغرى مرتين دفع
احدهما بتخصيص العاقل بالاوساط واثبت الاخر بقوله على تقدير تسليمها
والى منع كبريه ههنا فاقبل انما يرد ما اورده المحشي لو ادعى الش
الضرورة في دعويه وهي ضرورة الانقسام وذلك غير مسلم فان دعوى
الضرورة لا يلزم ان يكون ضرورة ففاسد نشأ من الاشتباه بين الدعويين
قوله فالاولى ان يحمل الضرورة آه يعني وان امكن تيمم معنى البداهة
ههنا كما ذهب اليه صاحب المواقف بناء على ما قدمناه ولكنه يتوجه
عليه اشكال ويحتاج الى جواب والحمل على جهة القضية بمعنى الوجوب

لا يرد عليه سؤال ولا يحتاج الى جواب فيكون اولى فقيه بحث اما اولاً
فلان الش سيصرح بان حصول القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان
يمكن وح يمكن ان يكون جميع التصورات والتصديقات بديهية عند
كل احد وهذا الامكان ثابت في جميع الاوقات فلا يكون الانقسام الى قسمي
الضروري والنظري ضروريا للتصور والتصديق في جميع اوقات
وجودهما ولا في وقت معين او غير معين ولا بشرط عنوان الموضوع اعني
التصور والتصديق فلا يصح حملها على الضرورة المطلقة وعلى الوقفة
ولا على الوصفية والجواب هذا هذا مبني على ماسيجي من المحشي من ان
حصول تلك القوة لكل فرد غير ممكن بالامكان بحسب نفس الامر لوجود
الموانع بالضرورة وان كان ممكنا بالامكان الذاتي والضرورة التي هي
جهة القضية اعم من الضرورة لذات الموضوع ومن الضرورة لامر
خارج فالانقسام ضروري بهذا المعنى لمفهومي التصور والتصديق
او لمجموع افرادهما مادام موجودين فيكون القضية ههنا ضرورة
مطلقة على ان الانقسام اليهما دائم لهما والدوام لا يخفى عن ضرورة
في التحقيق واماننا فلان في حملها على معنى البداهة فائدة جديدة ونجى
في تحقيق الاتي من الش لاني حملها على معنى الوجوب فيكون تطويلا
يجب حفظ هذه الرسالة المهدية عن امثاله والجواب ان فيه فائدة مهمة
هي ان الاحتياج الى المنطق في جميع الاوقات انما يتم اذا كان الانقسام
الى القسمين واجبا لكل من التصور والتصديق مادام موجودين
اذ لو امكن انفكاك الانقسام عنهما في بعض الاوقات بان يكون جميع الافراد
بديهية او نظرية لم يثبت الاحتياج المفسر بالتوقف في جميع الاوقات
ومنه يظهر فائدة الحمل على الضرورة الذاتية لا يقال يمكن الاستفادة
الضرورة الذاتية من صيغة المضارع الدالة على الدوام في قوله ويقسمان
ومن قول الشيخ مطلقا العلوم ضروريات لانا نقول اما استفادتهما
من الصيغة فمعتبرة من المقامات الخطائية لاني البرهانية كهذا المقام

واما استفادتها من قول الشيخ فانما تصح في المسائل وليس الانقسامين
من المسائل العلمية وهو ظ الا ان يعم مطلقات العلوم في كلام الشيخ
من المسائل وغيرها وفيه ما فيه لكن الشئ لما جعلها على معنى البداهة
احتجاج الى استفادة الدوام وان لم ينجح الى استفادة الضرورة بناء
على ان الاحتجاج عنده اعم من التوقف المفسر بان لا يمكن وجود الشئ
الا بعد وجود شئ آخر كما سيأتي ثبوت الاحتجاج الى المنطق في جميع
الافاق لا يتوقف على ضرورة الانقسامين بل يكفيه دوامهما وايضا
يتجه عليه ان كلام المص وان دل على الدوام الذاتي بل على الضرورة
الذاتية لا يدل على ما قصده من كلام المص من ثبوت احتياج كل احد
من الاوساط الى المنطق لان غاية الدائمين ههنا ان يكون الانقسام
الى القسمين دائما لكل من نوعي التصور والتصديق اوضر وزيله مادام
ذلك النوع موجودا ويجوز ان يكون دوام ذلك الانقسام لذلك النوع
باعتبار الاشخاص بان يكون جميع علوم شخص واحد من الاوساط
وحدها او مع بعض علوم شخص آخر يديها والاخر نظريا او بالعكس
ولا يثبت بهذا القدر احتياج كل احد منهم الى المنطق اللهم الا ان يكون
غرض الشئ من قوله فان كل عاقل آه بيانا لبداهة الانقسامين مع الاشارة
الى توجيه كلام المص بان مراده وينقسمان بالنسبة الى علوم كل عاقل
الضرورة والاكتساب بقريضة ظهور ان الغرض بيان احتياج كل عاقل
الى المنطق ومن الناس من قال الموافق لما ذكره المص في شرح العقائد
ان يحمل الضرورة ههنا على معنى اليقين وانت خير بان قيد الضرورة
على هذا يكون تطويلا بلا فائدة ههنا لان دعوى الاحتياج الى المنطق
مطلب يقيني فيجب ان يكون دليله برهانا من مقدمات يقينية فلا فائدة
في التوكيد ههنا بخلاف مطالب علم العقائد فانها مطالب ظنية كبحث
الامامة والتفضيل كما هو المشهور فتوكيد الحكم هناك بانه يقيني دفعنا عنهم
كونه ظنيا كبعض الاحكام الظنية المأخوذة في ذلك العلم متضمن لفائدة

جيدة فهو موجه هناك وغير موجه ههنا على ان حل المص الضرورة
هناك على معنى اليقين فريضة عليه كما تعرفه من يرجع الى شرح العقائد
قوله كتصور الحرارة والبرودة اي تصور الحرارة والبرودة المحسوستين
الجزئيتين او الكليتين بوجه ما فانه يديهي وان لم يكن تصورهما بحقيقةتهما
يديهيا عند كل عاقل فان حقيقة الحرارة كيفية من شأنها جميع التشابهات
وتفريق المتعارفات والبرودة كيفية من شأنها العكس وقوله من غير نظر
قيد للوجدان واشارة الى ان ليس المراد من وجدان كل عاقل في نفسه انه
يجده من غير نظر الى امر خارج من المفهوم المتصور والقضية المصدق بها
اصلا ضرورة ان من يصدق بالحدسيات يجدها مع النظر الى المقدمات
المرتبة الحاضرة عنده دفعة وبالقضايها قياساتها معها يجدها مع النظر
الى تلك القياسات الخارجة عنها ايضا بل المراد انه يجده من مجرد الامور
الموجودة في نفسه في تلك الحالة بلا احتياج الى ترتيب امور آخر من معلوماته
المخدونة ويحصل له بعض آخر منهما كتصور الملك والجن بانها
اجسام لطيفة مركبة من العناصر غلب عليها النارية والهوائية مشكلة
بأشكال مختلفة قادرة على افعال شاقة الا ان الاول نوراني والثاني ظماني
هذا على اختلاف بين التكلمين واما عند الحكماء فهم النفوس المجردة
المفارقة عن الابدال والتصديق بان العالم حادث بالنظر والاكتساب
لان تصورهما يحتاج الى التعريف الذي قدمناه والتصديق كذلك يحتاج
الى الاستدلال عليه بان العالم متغير وكل متغير حادث واقعا بل ان يقول
ان اراد بالتصور ههنا التصور بالكنه فتصور الحرارة والبرودة ايضا
يحتاج الى نظر وتعريف كما قدمناه ايضا وان اراد التصور بوجه ما
فتصور الملك والجن ايضا لا يحتاج الى نظر ضرورة ان كل من سمع اسم
الملك والجن يحصل في ذهنه صورة منطوقة واقلها ما يطلق عليه الملك
والجن والجواب انه اراد التصور بوجه ما لكنه اراد الوجه المساوي
للامر المتصور بحيث يميزه عن جميع ما عداه والتصور بهذا الوجه قبل

النظر حاصل الحرارة والبرودة دون الملك والجن الابري ان الصورة الحاصلة
من الملك تصدق عليه الجن وبالعكس اواراد تصور الحرارة بوجه ما
وتصور الملك والجن بكنههما قوله اي اكثر منه سلامة يشير الى ان
اضافة التكلف الى الاستدلال من قبيل اضافة العام الخاص كما في قولهم
شجر الاراك ويوم الاحد اي التكلف الذي هو الاستدلال والى ان كلمة
من تفضيلية متعلقة بصيغة افعال التفضيل لا بما دلته كما في قولهم الانسان
الايم من زيد فان قولهم من زيد متعلق بمادة العموم لا بالصيغة والايم
استعمال افعال التفضيل بمجموع الامرين اعني اللام وكلمة من وهو بوط
كما تقرر في الحو لو جعل كلمة من ههنا متعلقة بمادة السلامة كما في قولهم
هذا سالم من كذا لا احتيج الى تقدير من التفضيلية وهو تكلف فن جعلها
متعلقة بمادة السلامة على ان يكون اضافة التكلف الى الاستدلال اضافة
لامية وحكم بكونه احتمالا ظاهرا لم يصب قوله مع زيادة مقدمات
اي مع المقدمات الزائدة المستغنى عنها رجوع الاستدلال بها الى دعوى
البداهة في المط وتلك المقدمات يرد على بعضها اعتراض وذلك البعض
لزوم الدور او التسلسل وبطلان التسلسل لما استعرف من منع اللزوم
مستندا بجواز اكتساب التصديق من التصور ومنع بطلان التسلسل
مستندا بجواز قدم النفس فيحتاج الى الجواب بانه مبني على امتناع ذلك
الاكتساب وحدوث النفس من حيث هي نفس بخلاف دعوى البداهة
في المطلوب لانه طريق لا يرد عليه شيء ولا يحتاج الى جواب فهو اكثر
سلامة منه والاطهر ان مراد الش هو ان كلاما من الطريقين وان توجه
عليه سؤال وجواب الا ان الورد على دعوى البداهة اقل مما يرد
على طريق الاستدلال ووضح دفعنا منه فلذلك كان اسلم وهو
الحق لان الامثلة الجزئية مثل تصور الحرارة والبرودة والملك والجن
والتصديق بكون الكل اعظم من جزئه وبحدوث العالم شيهات
على الجزئيات الاربع وهي تذهبات على الانقسامين في اللفظ وجعلها

ادلة احتمال بعيد لا يخفى قوله ويستفاد من هذه العبارة آه
يعني ان عبارة الاسم ينبغي ان يعدل عنها الى عبارة الصواب
لان تلك العبارة يستفاد منها بحسب اللفظ صحة سلوك المص حين
التقسيم الى كل من الطريقين مع ان تلك الصحة المستفادة فاسدة
بحسب اللفظ وكل عبارة يستفاد منها ذلك فهو فاسد بحسب اللفظ فهذه
العبارة فاسد بحسب اللفظ اما الاستفادة فلما اشار اليه من ان افعال التفضيل
ظفي اشتراك المفضل والمفضل عليه في اصل الفعل الذي هو السلامة
ههنا وسلامة كلا الطريقين عند المص وقت هذا التقسيم توجب صحة
سلوكه الى كل منهما في ذلك الوقت واما فساد الاستفادة فلان المط
اعني الانقسامين اما ان يكون بديهيا عند المص في ذلك الوقت واما ان يكون
نظريا عنده وكلما كان بديهيا عنده ح لم يصح الاستدلال عليه بحسب
اللفظ وكلما كان نظريا لم يصح دعوى البداهة بحسب اللفظ ينتج
من الاقتزائي الشرطي منفصلة حقيقية هي ان المط اما ان لا يصح استدلال
المص عليه وقت التقسيم بحسب اللفظ واما ان لا يصح دعوى بداهة ح
بحسب اللفظ وانما صدر الشرطيتين بقوله اللفظ اذ يرد عليهما انه يجوز
ان يكون بديهيا عنده ويستدل عليه لكونه نظريا عند غيره ويجوز ان يكون
نظريا عنده ولحكم ببداهته لكونه بديهيا عند غيره كما اشار اليه في الحاشية
لكن كل منهما خلاف اللفظ اذ اللفظ ان الشخص انما يسلك الى احد
الطريقين بالنظر الى حال نفسه لا بالنظر الى حال غيره ولذا قال وهذا غيرين
ولم يقل وهذا فاسد وهذا القدر اعني الفساد الظاهري كاف في مقصوده
كما قررنا واقول يمكن دفعه بوجوه الاول ان الانتم الاستفادة المذكورة
لجواز ان يكون افعال التفضيل ههنا للتعاقد في المتزلة كما قالوا في مثل الله
اكبر فالمعنى ح ان هذا الطريق فيه سلامة كثيرة ولا سلامة في طريق
الاستدلال اصلا قرينة قوله فظهر ان الاستدلال بالآخرة يؤول آه وهذا
قرينة واضحة على ما ذكرنا وصرف الكلام عن ظاهرة بقرينة ظهيرة

عدولا عن الظ واما ثانيا فلان غاية المستفاد هو الصحة عند المص
الى الصحيح في الواقع ويجوز ان يكون الصحة عند المص عبارة عن الجواز
العقلي ويكون طريق الحكم بالبداهة ارجح في هذا الجواز من طريق الحكم
بالنظر والاستدلال بان يكون الطريق الاول مغلونا للمص والثاني وهو ما كما
هو اصح اقوال الفقهاء فيكون معنى قوله اسلم انه ارجح عند المص فلذا عدل
اليه ولا فسادا فيه اصلا واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان المستفاد هو صحتها
معاني الواقع بحسب اعتقاد المص فبطلان ذلك المستفاد بحسب الظ
ممنوع وانما يكون باطلا لو اوجب اعتقاد المص اجتماع بداهة المط ونظريته
بالنسبة الى نفسه وليس كذلك والشرطية الاولى من دليل بطلانه ظاهرة
المنع اذ الظ في مقام التعليم والافادة ان يكون كل من دعوى البداهة
والاستدلال بالنسبة الى حال المتعلمين لا بالنسبة الى حال المعلمين والافادة
ان يكون كل من دعوى البداهة والاستدلال بالنسبة الى حال المتعلمين
لا بالنسبة الى حال المص المعلم بل لا معنى له في ذلك المقام ومنهم من كان
الانقسامان بديهيين عنده ومنهم غير ذلك كما انظر بين عنده فيجوز ان يراعى
المص حال كل منهما فناية ما اوجب ذلك المستفاد كون المط بديهيًا عند
بعض المتعلمين ونظريًا عند البعض الاخر في اعتقاد المص وقت التقسيم
لا يقال مراده من قوله عند المص في الشرطيتين معنى في اعتقاده والمعنى
لو كان بديهيًا عند الطالبين في اعتقاد المص لم يصح استدلاله عليه
لانا نقول يا بى عن هذا المعنى ما نقل عنه في بعض النسخ في الجواب عما اورده
حيث قال الا ان يقال المراد من الاستدلال ايراد مقدمات ينظم منها دليل
عليه بالقياس الى غير المص وان كان بالقياس اليه تنبيهات انتهى وايضا
ان اراد عند بعض الطالبين فاللازمة الاولى ممنوعة لجواز ان يكون نظريًا
عند البعض الاخر ويصح استدلال المص عليه بالنسبة الى ذلك البعض
وان اراد عند جميعهم فاللازمتان مستلزمان لكن المنفصلة المطلوبة القائلة
بان المط اما يكون بديهيًا عند جميعهم واما ان يكون نظريًا عند جميعهم

ان اراد

ان اراد بها منع الخلو فظاهرة المنع لان هناك احتمالا ثالثا هو كونه بديهيًا
عند بعضهم ونظريًا عند البعض الاخر وان ارد بها منع الجمع فاسم لكن
التقريب على هذا ظاهر المنع اذ لا يثبت بطلان المستفاد ما لم يبطل ذلك
الاحتمال الثالث ايضا لا يقال هذا الوجه مدفوع بان الظ من المصنفين
ان يراعوا حالا جميع المخاطبين من المتعلمين زكيا كان او غبيا او متوسطا
لانا نقول هذا فاسد والالم يصح كثير من الاستدلالات على المطالب ايضا
لان من المخاطبين من تكون تلك المطالب بديهيًا عنده نعم يندفع هذا
الوجه بان يقال الظ ان يراعوا حال الاغبياء لئلا يلزم البخل عنهم
واما رابعا فلان فساد المستفاد وما ذكره في بيانه انما يتم ان لو كان مراده
من الاستدلال اراد ما هو حقيقة بالنسبة الى المص وهو مم لجواز
ان يكون المراد اراد ما هو تنبيه بالنسبة الى المص ودليل بالنسبة الى غيره
كما اشار اليه في بعض النسخ ولا يخفى انه خلاف الظ بل بآباء تفريع
الش بقوله فظهر ان الاستدلال آه لان مراده ظهر انه رجع دعوى
المستدلين الى البداهة في المطلوب واما خامسا فلان الشرطية الاولى
عم على كل حال لان البديهي ما لا يتوقف حصوله على النظر لاما لا يحصل
به فيجوز ان يكون المطلوب بديهيًا عند المص وحاصلا بالنظر من غير
توقف عليه كالعلم بوجود الانسان من وراء الجدار فانه بديهي لا يمكن
الاحساس به ومع ذلك فديستدل عليه بصوته وسائر آثاره الا ان يقال
ليس النظر عبارة عن مجرد ترتيب امور للتأدي الى المجهول اذ لا يسمى
ذلك الترتيب عندهم نظرا ما لم يتوقف حصول المجهول على ذلك الترتيب
وامثاله فالترتيب الموصل الى المجهول الذي يمكن حصوله بطريق آخر
من طرق البداهة يسمى تنبيها عندهم لا دليلا قوله اللهم الا ان
يحق كلامه آه يعني ليس معنى كلام الش ان المص عدل الى طريق البداهة
لمساراي انه اسلم حتى يلزم صحة كلا الطريقتين معاني اعتقاد المص وقت
التقسيم بل معناه عدل المص اليه لعدم صحة طريق الاستدلال

في اعتقاده ج واصاب في ذلك لانه اسلم من طريق الاستدلال فلا يكون ذلك الكلام من الش توجيها لعدوله بل محاذية بينه وبين غيره وترجيحا لجانبه فبح لا يلزم صحة كلا الطريقتين معا عند المص في ذلك فهذا الجواب منع للصغرى اعني الاستفادة مستندا بانه انما يستفاد من تلك العبارة ذلك لو كان مراد الش من قوله اسلم انه اسلم عند المص في اعتقاده وهو لم يجوز ان يكون المراد انه اسلم عندنا ولقاتل ان يقول ان كان هذا الجواب مبنيا على حل السلامة على معنى الصحة في نفس الامر فهو وان دفع المحذور اعني لزوم كون المط بديهيا ونظريا معا بالنسبة الى المص لكنه يوجب مثله بالنظر الى الش اعني لزوم كونه بديهيا ونظريا معا بالنسبة الى الش بعين مذكره وهو يبط ايضا بعين مذكره ايضا فوقع فيما هرب عنه وان كان مبنيا على حملها على معنى الجواز العقلي كما ذكرنا في الوجه الثاني فلا حاجة الى صرف كلام الش عن ظاهره الذي هو كونه توجيها لعدول المص الى ترجيح المص على طريق غيره لما اشرنا ان رجحان كونه بديهيا عند المص يكون وجهها لعدوله ايضا وبهذا يدفع ما اورده على الش بالتناقض بين كلاميه هنا حيث قال في بعض النسخ بقي انه لو صح ما بينه من الاستدلال المذكور يؤل بالآخرة الى دعوى البداهة في المط آه لزم ان لا يكون ذلك الاستدلال صحيحا في نفسه سواء وقع من المص او من غيره لان يكون مرجوحا عن دعوى البداهة فتأمل في هذا المقام فانه مجاز الافهام انتهى فانه صريح في انه بقي بعد هذا الجواب تناقض بين التفرع الاتي وبين قوله وهذا الطريق ارجح لان رجوع الاستدلال الى دعوى البداهة في المط يوجب بطلان ذلك الاستدلال لاستلزامه احد الفسادين اما نظرية المط البديهى واما استغناء الاستدلال عن نفسه والدليل الصحيح لا يستلزم شيئا منهما والحكم بكون طريق المص ارجح بوجوب عدم بطلان ذلك الاستدلال فيلزم التناقض فاما ان يبطل التفرع واما ان يبطل ترجيح طريق المص على طريق غيره وانت خير بانه انما

رد لو كان دعوى البداهة من المص ودعوى رجوع الاستدلال الى البداهة من الش قطعتين وذلك ثم وان اوهمه قوله فظهر ان الاستدلال آه لجواز ان ظنيتين راجحتين على نقبضهما في الجواز العقلي المشترك بين كل منهما وبين نقبض كل صح اقوال الفقهاء المساقضة فبعد حل السلامة على الجواز العقلي لاتناقض بين كلامي الش ولا يرد عليه ما اورده ولا حاجة الى صرف كلامه عن ظاهره الذي هو كونه توجيها لعدول المص لا يقال دعوى الاحتياج الى المنطق قطعية فلا يصح الاستدلال عليه بدليل منسوب بالظن لانقول تلك الدعوى ثابتة بمجرد ثبوت الانقسامين قطعا واما كون العلم القطعي بهما بديهيا او نظريا فليس مما يتوقف عليه ثبوت تلك الدعوى فلاضير في كونهما ظنيتين بل ثبت دعوى الاحتياج الى المنطق قطعا بمجرد قطعية الانقسامين وان لم يثبت كون العلم المتعلق بهما بديهيا او نظريا لا قطعا ولا ظنا كما لا يخفى على اولى النهى فالحق ان كلام المحشى مختل ههنا قوله وهو بعيد هذا ابطال للسند المذكور في الجواب بانه احتمال بعيد والكلام في الاحتمال القريب الظ وانت خير بانه ان اراد بعده لاجل ان الظ من كونه توجيها لعدول المص لا كونه ترجيحا فقد عرفت ان الجواب المذكور صحيح مع جملة على التوجيه فاقصود في المحشى لافي الجواب وان اراد بعده لاجل ان الظ حل السلامة على معنى في نفس الامر لاعلى معنى الجواز العقلي فذلك ثم كيف وههنا قرينة ظاهرة على ذلك فاعرف هذا المقام فان تحقيقه على هذا الوجه من محض كرم العلامة قال الشارح من التوقف على امتناع الاكتساب آه لا يقال لاشبهة في انه على تقدير نظرية جميع العلوم التصورية والتصديقية يلزم الدور والتسلسل سواء امتنع اكتساب احدهما من الاخر او لا فلا توقف لاتقول هذا الكلام منى على ان الدليل الذي ساقه القوم هو في الحقيقة دليلان على رفع الایجاب الكلى بان يقال ليس جميع التصورات نظرية والادار او تسلسل وليس جميع التصديقات ايضا نظرية والادار

او تسلسل فمح يتوجه على كل من الدليلين منع لزوم الدار او التسلسل مستندا
بجواز انتهاء اكتساب التصور الى التصديق البديهي واكتساب التصديق
الى التصور البديهي بناء على فرض نظرية التصورات وحدها
لا يستلزم فرض نظرية التصديقات ايضا وكذا فرض نظرية
التصديقات وحدها لا يستلزم فرض نظرية التصورات ايضا اذ لو كان
المجموع دليلا واحدا بان يقال ليس التصورات والتصديقات نظرية
والدار او تسلسل لم يتم تقريبه بناء على ان المطر ههنا بيان ان البعض
من كل من التصورات والتصديقات نظري والبعض الاخر من الكل
بديهي حتى يتم بيان الحاجة الى المنطق بكلا جزئيه اعني جانب التصورات
وجانب التصديقات وغاية ما زعم من هذا الدليل ح بطلان كون جميع
العلوم نظرية ولا يلزم منه ذلك المطر لجواز ان يكون جميع التصورات
وحدها او مع بعض التصديقات بديهية والبعض الاخر نظريا او بالعكس
وللاشارة الى ما ذكرنا قالوا في المدعى وليس الكل من كل منهما بديهي آه
فلا بد ان يقرر دليلين فمح يتوجه على لزوم الدور او التسلسل في كل منهما
المنع المذكور ويحتاج دفعه عن احدهما الى الحكم بامتناع اكتساب
التصديق من التصور وان لم يخرج دفعه عن الاخر الى عكسه لما سيحكي
من المحشى مع ان ذلك الامتناع لم يعم عليه بهان كما قال الشريف
المحقق فيكون ذلك الدليل مبنيا على مقدمة غير ثابتة كما هو المشهور
هذا مراد الش لا يقال هذا الدليل تام بمجرد عدم وقوع الاكتسابين
وان امكن بان يقال لو كان جميع التصورات وكذا جميع التصديقات
نظرية لحصلنا بطريق الدور او التسلسل لان الواقع هو اكتساب التصور
من جنسه واكتساب التصديق من جنسه واكتساب كل منهما من خلاف
جنسه غير واقع اصلا وان امكن واللازم بطا بالوجدان فعلى هذا
لا يتوقف شئ من الدليلين على امتناع الاكتساب المذكور ولا على بطلان
الدور والتسلسل في نفسه اذ ليس تحصيلنا العلوم بطريق الدور

والتسلسل وذلك معلوم بالوجدان فيكون اللازم باطلا ولو اسكتنا
في أنفسهما لانا نقول عدم وقوع الاكتسابين المذكورين لا يعلم قطعا
الامتناعهما وبمجرد الظن غير كاف ههنا فلذا قالوا بذلك التوقف نعم
لا يتوقف على بطلان الدور والتسلسل في أنفسهما لكنهم لم يقولوا بان يتوقف
عليه فرادهم في بطلان اللازم ههنا يحتمل الوجهين فتدبر واعلم
ان صاحب الرسالة الشمسية قال ليس الكل من كل منهما بديهي والاملا
جهلنا شيئا واورد عليه علامة الرازي في شرحه بان البداهة لا تستلزم
عدم الجهل لجواز ان يكون الشئ بديهيًا ومجهولا متوقفا على مثل
الاحساس والحدس والتجربة فالاولى ان يقول والاملا احتجنا في تحصيل
شئ من التصورات والتصديقات الى نظر وفكر والش المحقق تقع ذلك
الدليل وغيره الى الاولى فلم يصح منه التعريض بالاعتراض الذي اورده
الرازي قوله لم يقل وبالعكس لما يدينه المحقق الشريف في الحاشيتين
الصغرى وهى حاشية الشمسية والكبرى وهى حاشية المطالع وما يقال
بل لم يقل للاكتفاء بناء على ان كلامه فيما هو المشهور كما صرح به وذلك
المشهور هو توقف كل من الدليلين على امتناع الاكتساب من خلاف
جنسه وان خالفهم المحقق الشريف ليس بشئ لان الظن ان مراد الش
ادخال ما ذكره الشريف في المشهور بقريضة البحث الا اني كما لا يخفى
قوله بناء على ان التصديق الكاسب اسناد الكسب الى العلم مجازي
من النسبة الى السبب والعلة المعدة يعنى التصديق الذي يكتسب
ذلك التصور منه مشروط بتصورات ثلثة متعلقة بطر في القضية
والنسبة بينهما سواء كان ذلك التصديق بديهيًا او مكتسبا من علم اخر
كما تقرر في محله فعلى تقدير نظرية جميع يكون هذه التصورات الثلثة
ايضا نظريا فاما ان يكتسب كل منهما من التصورات ومن التصديق
وعلى الثاني تنقل الكلام الى التصورات التي هى مشروط التصديق
الثاني وهكذا فاما ان يدور او تسلسل فاضافة التصور الى التصديق

في قوله موقوف على التصورات الثلاثة لادنى الملازمة لان تلك التصورات
 ليست متعلقة بنفس التصديق كما يظهر من الاضافة بل بطرف
 القضية والنسبة كما عرفت فان قلت لزوم الدور والتسلسل على ماهو
 المشهور انما يتم اذا حل التوقف في التعريف المشهور للنظري اعني
 ما يتوقف حصوله على النظر على المعنى المشهور الذي هو عدم امكان
 الشيء الا بعد حصول شيء آخر واما اذا حل على معنى الترتيب والاستبعاد
 كما يحمله الش فلا لان كل نظري على هذا يمكن حصوله بطريق
 الحدس كما سيصرح به الش ايضا وبمجرد هذا الامكان مما يهدم لزوم
 الدور والتسلسل وان لم يحصل بالحدس اصلا قلت الش المحقق لا يقول
 بان العلم الواحد بالشخص يمكن حصوله بالنظر والحدس معا لاستلزامه
 تواردا لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع ولا بان الحاصل باحدهما
 بالفعل هو نظري وبديهي معا حتى توجه ذلك للقطع بالتقابل بين النظرية
 وابداهة بل هو مع حل التوقف في التعريفين على معنى الترتيب لم يعتبر
 قيد الحثية في دينك التعريفين ويقول العلم الواحد الذي يمكن حصوله
 بكل منهما على سبيل التبادل ان كان حين حصوله مترتبا على النظر كان
 نظريا لا بديهيا وان كان مترتبا على الحدس كان بديهيا لا نظريا فاذا انتهى
 سلسلة الاكتساب الى التصور مثلا فان كان ذلك حين التصور حين
 وجوده مترتبا على النظر فلا شبهة في لزوم الدور والتسلسل على تقدير
 نظرية جميع التصورات وان كان مترتبا على الحدس فليزوم خلاف المفروض
 اعني كون بعض التصورات بديهيا على تقدير كون جميعها نظريا وهو
 محال مستلزم لاجتماع النقيضين فعلى تقدير ان يكون جميع التصورات
 نظرية يلزم الدور والتسلسل سواء حل التوقف في تعريف النظري
 على المعنى المشهور او على معنى الترتيب وما ذكرتم من ان مجرد امكان
 حصوله بطريق الحدس هادم للزوم وان لم يحصل به ايدا مدفوع
 بان الاكتساب من العلم الممكن الغير الموجود مع وبعد وجوده باحدهما

يستحيل وجوده بالاخر لاستلزامه التوارد المستحيل وكذا الكلام في دليل
 جانب التصديقات ولاجل ما ذكرنا لم يقدح الش المدقق في لزوم الدور
 او التسلسل بذلك الوجه ايضا ولا بد من التنبيه على هذا البحث قوله
 وكذا اكتساب التصور من التصديق آه هذا ليس من كلام الشريف
 المحقق لكنه اتى به تعريضا له بان لزوم الدور والتسلسل على تقدير
 امكان ذلك الاكتساب ثابت بهذا الوجه بطريق الاولى اذ نقول ذلك
 الاكتساب على تقدير امكانه فعل اختياري يتوقف وجوده على الشروع
 فيه والشروع فيه يتوقف على تصور وجه ما لا متنازع التوجه نحو
 المجهول المطلق بدهة وعلى تصور الغرض المطلوب من ذلك الفعل
 لا متنازع صدور الفعل الاختياري من غير تصور فائدة ما ولا ملاحظتها
 وان لم يكن ترتبا على ذلك الفعل مقطوعا اوه فظنونا لان كلا من الفعل
 والترتكب يمكن بالنسبة الى الفاعل فلا بد من مرجع بناء على استحالة
 الترجيح بلا مرجع عند الحكماء وذلك المرجح هو ملاحظة الفائدة ولو على
 سبيل الاحتمال فهذه الوجه تام بناء على مذهب الحكماء وان لم يتم الوجه
 الا في منه في بيان عدم توقف اللزوم في الدليل الاخر على امتناع اكتساب
 التصديق من التصور ولذا فصله عنه فان قلت هذا الوجه من المحشى
 غير صحيح لان مراد الشريف ببيان لزوم الدور والتسلسل على تقدير
 امكان اكتساب التصور من التصديق ليظهر عدم توقفه على امتناعه
 وهذا الوجه الدال على امتناع الشروع في الاكتساب دال على امتناع
 اكتساب التصور من التصديق بالطريق الاولى فلا يكون بيانا للزوم
 على تقدير امكانه وكذا الكلام في الوجه الا في منه بعد في دليل جانب
 التصديقات قلت لا يعلم امتناع الاكتساب على تقدير نظرية جميع
 التصورات بهذا الوجه ولا على تقدير نظرية جميع التصديقات بالوجه
 الا في الا بواسطة استلزام ذلك الاكتساب الدور والتسلسل ايضا
 اذ لا دليل لامتناعه سوى ذلك الاستلزام فامتناع كل من الاكتسابين

متوقف على لزوم الدور او التسلسل المحالين لا بالعكس كما لا يخفى ويمكن دفعه بوجه آخر ههنا بان ليس قوله وكذا اكتساب التصور آه عطف المفردين على المفردين هما اسم ان وخبره في قوله بناء على ان التصديق الكاسب آه حتى يتوجه ذلك بل عطف جملة على تأويل المفرد على مفرد وهو الموصول في قوله لما يثبت المحقق الشريف آه فالمعنى ولان اكتساب التصور آه فعلى هذا يكون دليلا آخر على اللزوم لاعلى تقدير امكان الاكتساب المذكور لكن سياق كلامه يدل على العطف الاول وايضا لا يدفع عن الوجه الاتي فالوجه هو الاول قوله وهذه التصورات الخمسة آه ثلثة منها شروط التصديق واثنان شرطان للاكتساب منه احدهما تصور نفس الاكتساب وثانيهما تصور المظ قوله وفيه نظراى فيما ذكره الشريف المحقق واتباع الش قوله يتوقف الشروع فيه على التصديق بفائدة ما وان لم يتوقف على التصديق بفائدة معينة مطلوبة وكثيرا ما نشرع في اكتساب غرض مطلوب مع الشك في رتبة على ذلك الفعل لكن لابد هناك من التصديق بفائدة ما كدفع الاضطراب عن نفسه والطمأنينة اذ لا يتصور انبعاث الشوق بمجرد الشك التساوى طرفيه فلا يترجح احدهما بالساعة فعدم انبعائه بمجرد الوهم المرجوح بالطريق الاول واذا لم ينبعث الشوق والميل الى جانب الفعل استحال ترجحه على جانب الترتك لاستحالة الترجيح من غير مرجح لكن بقي انهم صرحوا بان التخييل يترتب فائدة كاف في الشروع في الفعل ولذا قالوا الناس اطوع للتخييل من التصديق في باب الاقدام والش اورد على ذلك التوقف في حاشيته على الشمسية واجاب عنه بتعميم التصديق من التخييل حيث قال لا يقال التخييل كاف في ترتيب الفائدة واذا قيل الناس في باب الاقدام اطوع للتخييل من التصديق لانا نقول اراد بالتصديق ههنا ما يشمله ولذلك جعلوا الشعري احدا للصناعات الخمس التي هي اقسام الموصول الى التصديق فتأمل انتهى واقول ههنا بحث من وجوه

اما اولاً فلان ترجيح الفاعل المختار باحد المتساويين بل ترجيح المرجوح جائز عند المتكلمين وان لم يحز الترجيح بالمرجح وفاقا بين الحكماء والمتكلمين والمص لما جعل المنطق في هذا الكلام كالمقدمة للكلام كان غرضه اثبات الاحتياج الى المنطق على مذهب المتكلمين فهذا النظر وما تقدم بقوله وكذا اكتساب التصور من التصديق آه غير متجهين ههنا وان انجها فيما جعل المنطق من الحكمة او مقدمتها واما ثانيا فلان قولهم الناس في باب الاقدام اطوع للتخييل من التصديق ليس بمعنى انهم يقدمون على الفعل لتحصيل الغرض المخيل اذ لا يقدم عليه المجنون فضلا عن العاقل بل بمعنى ان نفس ذلك التخييل الذم التصديق فاقدامهم على الفعل بعملية نفس التخييل الداشد من اقدامهم عليه بعملية التصديق الا يرى ان غرض من رتب القياس الشعري جلب قلوب السلاطين والامراء بتحصيل التخييل الاول في نفوسهم لا لتحصيل الغرض المخيل المستحيل عقلا او عادة وذلك واضح جدا فبه بناء لزوم الدوا وتسلسل على مذهب الحكماء الغير المجوزين لترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح لا حاجة في الجواب الى تعميم التصديق من التخييل كما لا يخفى واما ثالثا فلان تعميم التصديق ههنا من التخييل مبطل لتقريب دليلهم هذا فانهم قسموا العلم اولا الى قسمين احدهما الادراك الاذعاني وثانيهما الادراك الغير الاذعاني ثم استدلوا على انقسام كل منهما الى قسمي النظري والبدهي بهذا الدليل فلا بد ان يحتمل التصديق في دليلهم هذا على الادراك الاذعاني المقابل للتخييل لاعلى معنى يشمله والافغاية ما يستلزمه هذا الدليل ح انقسام التصديق بالمعنى الاعم الى قسمين ولا يلزم منه انقسام التصديق الاذعاني بخصوصه الى القسمين لجواز ان يكون جميع التصديقات الاذعانية نظرية والتصديقات التخيلية بدئية او بالعكس فمح لا يثبت الاحتياج الى ما هو العمدة من باب القياس البرهاني ولا الى باب الخطائية وانما يثبت الاحتياج اليهما اذ اثبت انقسام التصديق الاذعاني اليهما وبالجملة لو عم

التصديق في دليلهم هذا من الخيال لم يتم تقريب ذلك الدليل قطعاً
فلا بد ان ينحصر بالادراك الاذعاني واما عددهم القياس الشعري من احدى
الصناعات فعلى سبيل التنبه كما صرح به بعض الافاضل واعلم للوجهين
الاخيرين امر بالتأمل قوله وايضا مطلق الاكتساب الشامل
لاكتساب كل من التصور والتصديق من كل منهما ولك ان تقول مراده
اعم من اكتساب العلم واكتساب الامور الخارجية كما اكتساب المال والمال
فراده من المبادئ مطلق الاسباب والالات لاما اصطلموا عليه من المبادئ
النصورية والتصديقية اعني التعريفات والدلائل واجزائهما فانها
مبادئ تحصيل العلم فقط ثم ان هذا الكلام وجه اخر لعدم توقف اللزوم
على الامتناع المذكور فصله عما قبله لانفراده فيه وما سبق متفق عليه
بينه وبين الش قوله وان تكلم عليه المحشي في بعض تعليقه حيث
قال فيه بحث لانا لم انقطع عن الحركة الاولى والترتيب بتوقف
على التصديق بالمناسبة لجواز ان ينتهي الحركة الى معلومات شك في انها
مناسبة للمط ويكون مناسبة في الواقع ورتبها للامتناع فيحصل
المط كما ان فاقده الماء قد يشك في وجود الماء في موضع ويسعى
في ذلك الموضع ويصل الى الماء انتهى ثم قال ما حاصله انه لا يقال
هذا ليس بفكر اذ لم يكن الترتيب فيه للتأدي الى المجهول النظري بل
للامتناع او استقراء النفس لدفع الاضطراب وتحصيل الطمأنينة
لانا نقول لابد من ادخاله في الفكر اذ ليس بداخل في شيء من اقسام
البدهي وذلك الادخال بالبناء على العرف اذ يقال في العرف انه رتب
للتأدي الى المجهول وسعى الماء وان كانت الترتيب والسعي لدفع
الاضطراب في الحقيقة انتهى ماء لاو لعل المحشي نظر الى ان كلمة
هناك لا يقدح فيما نحن فيه وان قدح في قولهم لابد من التصديق
بمناسبة المبادئ للمط العلمي المعين لانتهاى الحركة وذلك
لان الش المحقق قال هناك قولهم يعتبر في العلة الغائية كونها معلوم الترتيب

كلام حق اذ لا يتصور ابعث الشوق بمجرد الشك التساوي طرفيه فلا يترجح
احدهما بالباعثية والعلة الغائية في المثال المذكور وما يشبهه بالحقيقة
هو امر معلوم الترتيب هو الاستقراء ودفع الاضطراب مثلا انتهى فعلى
هذا نقول مطلق الاكتساب يتوقف على التصديق بمناسبة الاسباب
والالات للغرض المط كالتصديق بان ترتيب هذه الامور والسعي في هذا
الموضع يترتب عليه دفع الاضطراب المط او بان جنس الترتيب يترتب
عليه جنس الغرض العلمي ولا يترتب على السعي في البوادي وان جنس
السعي في الموضع يترتب عليه الماء ولا يترتب على ترتيب المقدمات واذا صح
ترجيح الترتيب على السعي في الغرض العلمي وترجح السعي على الترتيب
في غرض الماء واما ما يقال ان سنده لا يصلح للسندية لان فاقده الماء شك
في وجود الماء في الخارج لافي العلم وما نحن فيه من قبيل العلم فمع انه خارج
عن قانون التوجيه مدفوع بانه لا فرق بين الاكتسابين في ان كلا منهما
لا يتوقف على التصديق بترتيب الغرض المط المعين على ذلك الاكتساب
ولا في ان كلا منهما يتوقف على التصديق بترتيب فائدة ما كما عرفت نعم
ذلك التوقف ايضا اما يصح على مذهب الحكماء لاعلى مذهب المتكلمين
المجوزين لترجيح احدى المتساويين بل ترجيح المرجوح من غير مرجح
كما عرفت قوله ولك ان تجعل قوله كما هو ام اي ولك ان تخلص الش
عن هذا النظر بان يجعل قوله كما هو المشهور اشارة الى النظر في كلا التوقفين
بان يكون الموصول في قوله كما هو المشهور عبارة عن الموصول السابق
في قوله مع ما فيه آفته عبارة عن التوقفين كما صرح به لاشارة الى النظر
في التوقف الثاني فقط كما يتبادر من القرب ومن عدم قوله بالعكس اذ لفظ
منه ان لزوم الدور والسلسل يتوقف عنده على امتناع اكتساب التصديق
من التصور ولا يتوقف على امتناع عكس اذ لو توقف عنده على امتناعه
ايضا لم يفرق اخذ الامتناعين عن الاخر بل قال وبالعكس ثم على حدوث
النفس كما هو المشهور ولا يقدح فيه اراد هذا النظر على التوقف الاول

في حاشية الشمسية كما نقلناه عنه سابقا لاحتمال ان يكون حاشية الشمسية متأخرة عن هذه الحاشية ويكون اللزوم المذكور متوقفا عند ذلك الامتناع عن هذه الحاشية ولا يكون متوقفا عليه عند تحشية الشمسية ولذا لم يجعل قوله كما هو المشهور متعلقا بكلا التوقفين ابتداء واورده عليه النظر السابق ثم جوز تعلقه بهما معا فان قلت فوجه عدم قوله وبالعكس اذا جعل متعلقا بهما مع ان توقفه على الامتناعين مشهور بينهم وشئ منهما غير واقع عند الشك قلت لعل وجهه التنصيص على ادخال ما ذهب الشريف في المشهور قوله كما ان اشارة آه اراده بكاف التشبيه الدال على كون المشبه به اقوى من المشبه للاشارة الى انه لا تردد في كونه اشارة الى النظر في التوقف الثاني لما بينه في الحاشية ههنا وفصله في حاشية الشمسية ولبس في كلامه مما ياباه وانما تردد في كونه اشارة الى النظر في التوقف الاول فانه وان فصله في حاشية الشمسية ايضا وامكن جعل الحاشية المنقولة عنه ههنا عليه ايضا كما يأتي الا ان عدم قوله وبالعكس فيما سبق ياباه نوع الابهاء فاذا ذكره في القول الاتي من انه اشارة الى النظر في كلا التوقفين لبس غرضه القطع بذلك الاحتمال وان تبادر ذلك بل غرضه تطبيق عبارة الحاشية المنقولة ههنا على ذلك الاحتمال المرجوح من قبيل اظهار ما خفي واخفاء ما ظهر لان انطباقها على احتمال تعلقه بالتوقف الثاني فقط اظهر بخلاف انطباقها على احتمال تعلقه بكلا التوقفين كما نعرف وبهذا يتدفع ما قيل ان اللفظ من قوله ولك ان يجعل آه هورجحان تعلقه بالتوقف الثاني فقط على تعلقه بكلا التوقفين وهو مناف للقطع بالتعلق الثاني في القول الاتي قوله اي في توقف الدليل على الامرين المذكورين انما احتاج الى هذا التفسير لما ورد على قوله اشارة الى النظر في كلا التوقفين بان افراد الضمير في قوله اشارة الى ان فيه كلاما هو بظاهره ياباه لانه انما يرجع بظاهره الى احد التوقفين لاليهمما الابتأ ويل وحاصل دفعه انه ايضا عائد الى الوصول في قوله مع ما فيه آه وهو عبارة عن مجموع التوقفين فاقبل

انما قطع باحتمال تعلقه بكلا التوقفين لان عبارة الحاشية المنقولة عن الش ههنا صريحة في ذلك الاحتمال ففاسد لما عرفت واعلم ان كلمة على في قوله بما نقل عنه على الحاشية متعلقة بالنقل بتضمن معنى التعلق اي نقل عنه متعلقا على الحاشية التي هي الشح او بمعنى على ان يكون ذلك المنقول حاشية لقوله كما هو المشهور وعلى التقديرين في العدول عن كلمة في المشهورة في امثال هذا المقام الى كلمة على اشارة الى ان مجرد كونه منقولا عن كتابه الاخر في حاشية هذا الشرح لا يثبت على مراده من قوله كما هو المشهور بل لابد ان يكون متعلقا عليه او منقولا على ان يكون حاشية له فخذ هذا وادفع بمنك ما قيل او يقال قوله الاول ما اورد فاضل المحشي آه يعني الش لا الشريف المحقق كما يتبادر من الاظهار في مقام الاضمار وانت خير بان النظر على التوقف الاول مما اوردته في تلك الحاشية وكلامه يوهم خلاف ذلك ولعله انما اعرض عنه لئلا يختل ما اشار اليه من ان تعلقه بالتوقف الثاني اظهر وانت قد عرفت انه غير قادح في اظهار تعلقه قوله وهو انه على تقدير نظرية الكل آه هذا مؤل بالشرطية للزومية لقوله واما الملازمة الاولى فيما بعد وطرفا الشرطية الثانية ما ولان بالسالبين الضروريتين لتكون اشارة الى الكبرى فاللازماتان معا قياس افتراضي شرطي من الشكل الاول بان يقال لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول كنه شئ من الاشياء بطريق النظر وكلما لم يمكن ذلك لم يمكن حصول شئ من الاشياء بوجه من الوجوه بطريق النظر ينتج انه لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول شئ من الاشياء بوجه من الوجوه بطريق النظر سواء كانت النفس قديمة او حادثة فتقدير نظرية الكل معاند لحصول شئ من الاشياء بوجه من الوجوه ولو كانت النفس قديمة فلا يمكن منع بطلان التالي من دليلهم بان يقال يجوز ان يكون الكل نظريا وحاصلا بطريق التسلسل الجاز في المعينات بان يكون النفس قديمة كما ذهب اليه بعض الحكماء واذا لم يمكن ذلك المنع فلا يتوقف صحة دليلهم على حدوث النفس اما الكبرى من هذا القياس فقد ادعى

بداهنا ونبيه عليها بدهة ان كل ما هو وجه لشيء وهو كنه لشيء آخر واما
الصغرى فلانه لو كان الكل نظريا لم يمكن شروع النفس في مبادى كنه
شيء من الاشياء في الاذل بل في حد معين مما لا يزال فاذا لم يمكن الشروع في
فيها الا في ذلك الحد لم يمكن حصول كنه شيء من الاشياء بطريق النظر
ينج من الافتراض الشرطي ايضا تلك الصغرى و اشار الى دليل صغرى
هذا القياس بقوله فلان حصول الشيء بالكنه مسبق آه والى دليل كبراه
وذلك زمان متناه آه يعني ان مبادى الكنه التي هي الذاتيات لا يمكن اكتسابها
من مبادى الوجه الحاصل التي هي العرضيات فاذا شرع النفس في مبادى
الكنه من ذلك الحد فما ان تكون تلك المبادى متناهية فلا يحصل شيء
منها على تقدير نظرية الكل او غير متناهية فلا يمكن تحصيل ذلك الكنه
ايضا لان تحصيل الكنه ح انما يكون بتحصيل جميع المبادى الذاتيات الغير
المتناهية فلو حصلت تلك المبادى بعد ذلك الحد يلزم احد الفسادين
اما عدم تناهى الزمان المتناهي وهو ما بين ذلك الحد وبين حصول الكنه
بتمامه واما تناهى المبادى الغير المتناهية التي هي الذاتيات والكل محال
مستلزم لاجتماع النقيضين فقد ظهر ان احد الفسادين انما يلزم بواسطة
امتناع كنسات الذاتيات من العرضيات اذ لو امتنع ذلك او كان المطر بعد
ذلك الحد حصول المطر وجد عر في اخر لا يمكن ان يكون مبادى الوجه
الحاصل عند ذلك الحد مبادى الوجه المطر بعده فيانضم المبادى المتناهية
الاخر التي تلك المبادى يحصل الوجه المطر من غير لزوم احد الفسادين
اذ غايته لزوم سلسلة واحدة غير متناهية في ازمته غير متناهية وقد جوزها
المسارع فلا يمكن الزمه بمجرد ذلك ولذا احتج الش المحقق الى الملازمة
الاولى وصرح الوجه الثاني من رجوع جواب المحشى بعد بدل على ما ذكرنا
ومن غفل عن حقيقة الحال اورد على الش حيث قال عند قوله فلان
حصول الشيء بالكنه مسبق آه بل حصول الشيء بوجه ما واكتسابه
بوجه ما مطلقا سواء كان بالكنه او بغيره مسبق بوجه آخر لامتناع توجه

النفس نحو المجهول المطلق فتح لاجابة الى الملازمة الاولى في اثبات هذا
المطلب اذ يكفي ان يقال لو كان الكل نظريا لم يمكن تحصيل شيء او اكتسابه
بوجه ما لان حصول الشيء واكتسابه بوجه ما سبق بحصوله بوجه آخر
وحصوله بذلك الوجه الاخر على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف
الزمان من ازل الى حد معين في اكتسابه بالوجه الاول وانما تصور الشروع
في كسب الوجه الثاني من ذلك الحد المعين وذلك زمان متناه لا يمكن
اكتساب الوجه الثاني فيه على ذلك التقدير وهكذا الكلام في الوجه الاول
وما قبله من الوجوه الغير المتناهية على تقدير نظرية الكل لا يمكن تحصيل
شيء من الوجوه فلا يمكن تحصيل شيء بوجه ما وهو المطر انتهى واعلم ان هذا
البرهان كما يمكن ان يكون دليلا مسبقا على بطلان التسالي من دليلهم
من غير توقف على حدوث النفس كما عرفت يمكن ان يكون دليلا مستقلا
على بطلان نظرية الكل بدل دليلهم بان يستثنى نقيض تالى الشرطية
الحاصلة من الملازمتين بان يقال لو كان الكل نظريا لم يحصل شيء من الاشياء
بوجه من الوجوه والتالى بطر بالوجدان العام لكن الش اراد الاول مع الاشارة
الى الثاني قوله ضرورة ان ما هو وجه الشيء آه لانه مفهوم من المفهومات
وله ذات هو حقيقة وعوارض خارجة عن ذاته مفهوم من ثبت له
الضحك وجه الانسان وكنهه لاضاحك ومفهوم من ثبت له الكتابة وجه لكل
من الانسان والمضاحك وكنهه لمفهوم الكاتب وهكذا قوله فلان حصول
الشيء بالكنه آه اي حصول بطريق الكسب والنظر مسبق بتصوره بوجه
آخر لامتناع توجه النفس نحو المجهول المطابق بدهة سواء كان ذلك
التصور السابق حاصلا بطريق النظر ايضا او بدهة لكن على تقدير
نظرية الكل يكون ذلك التصور ايضا نظريا يتوقف حصوله على نظر
اخر متوقف على تصوره بوجه اخر نظريا ايضا وهكذا فيحتاج النفس
في تحصيل الوجه الاول السابق على تحصيل الكنه الى صرف زمانها
من ازل الى حد معين من الحدود المفروضة في الزمان وهو الان المعين

في يوم معين في سنة معينة ولا يمكن شروعهما في تحصيل مبادئ الكنه قبل ذلك الحد لاستلزامه توجه النفس نحو المجهول المطلق وانما يمكن من ذلك الحد وذلك الزمان الحاصل بين ذلك الحد وبين حصول الكنه بتمامه أي زمان تحصيل الكنه بعد ذلك الحد زمان منتهى المقدار لكونه محصورا بين حدين حاصرين أحدهما أن الشروع في الكنه وثانيهما أن تمام الكنه وكل زمان محصور بين حدين حاصرين فهو منتهى المقدار ولو كان مقدار الوف الوف من السنين وإذا كان منتهيا فلا يمكن تحصيل مبادئ الكنه فيه سواء كان تلك المبادئ متناهية أولا لما قررنا وأقول ههنا بحثان قويان الأول لما امتنع توجه النفس نحو المجهول المطلق فكما أن اكتسابه بكنهه موقوف على تصور بوجه آخر فكذا اكتسابه بذلك الوجه السابق على الكنه موقوف على تصور بوجه آخر هو نظري أيضا على ذلك التقدير وهكذا في كل مرتبة فليس في زمان سلسلة اكتساب وجوهها الغير المتناهية زمان لم يتصور فيه الشيء المطاوعة متصورا بوجه ما في كل زمان يفرض في جانب الأزل أمكن شروع النفس في مبادئ الكنه الغير المتناهية في الأزل فالدليل الذي أورده لاثبات الملازمة الأولى يجري خلاصة في نقبضها نعم لو قال حصول الشيء بالكنه موقوف على حصول وجهه بدل قوله موقوف على حصوله بالوجه لم يتجه ذلك إذا علم بوجه الشيء في الواقع غير موقوف على تصور ذلك الشيء لأن العلم بالوجه انما يكون علما بذى الوجه إذا كان العلم بالوجه مرآنا لملاحظة ذى الوجه فالعلم بالضاحك انما يكون علما بالانسان من وجه الضاحك إذا جعل الضاحك مرآنا لملاحظته وأما إذا لم يعمل فهو علم بنفس ذلك الوجه لا بذى الوجه الذي هو الانسان اذ على هذا لم يكن الضاحك صورة مأخوذة من الانسان وتعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما هو المختار عند المحققين موجب لكون العلم بالشيء صورة مأخوذة منه وإذا لم يكن العلم بوجه الشيء في الواقع موقوفا على تصور

ذلك

ذلك الشيء بوجه ما فيجوز أن لا يعلم ذوالكنه قبل حصول وجهه أصلا فلا يلزم كونه متصورا معلوما في كل زمان يفرض في جانب الأزل لكونه لم يقل هكذا لأن مجرد العلم بنفس الوجه من غير أن يكون مرآنا لملاحظة ذى الوجه الذي هو ذوالكنه غير كاف في انبعاث الشوق إلى تحصيل الكنه بل لابد أن يكون ذوالكنه معلوما بذلك الوجه أو غيره من الوجوه ويصدق بفائدة ما في تحصيل كنهه فتح يتوجه ما ذكرناه اللهم إلا أن لا يعلم ذوالكنه قبل تحصيل وجه السابق أصلا وعند تحصيله يحصل العلم بنفس ذلك الوجه ويكون وجهها لذى الكنه معا فينبعث الشوق بعد ذلك فتح يصح قوله موقوف على تصوره بالوجه ويصح استدلاله به على الملازمة الأولى من غير جريان خلاصته في نقبضها وانت خبير بأنه يتجه عليه بعد ذلك أن ما ذكره في ذلك الاستدلال من عدم إمكان الشروع في الكنه قبل ذلك الحد انما يتم لو قام برهان على بطلان احتمال أن يتصور ذوالكنه بوجه ما في كل زمان يفرض في جانب الأزل بأن ينحصر الاحتمال الممكن في حدوث العلم به عند تحصيل وجهه السابق عليه بمرتبة وذلك محل نظر ادغاية تسلسل الوجوه العرضية لذى الكنه وقد عرفت أنه انما احتاج إلى الملازمة حذرا عن ذلك الاحتمال فوقع فيما هرب ولا يطله قوله أن حصوله بالكنه مسبق بحصوله بالوجه اذ يجوز أن يكون ذوالكنه مطلوب الكنه في كل زمان يفرض في جانب الأزل لكونه متصورا بوجه آخر عرضي قبل ذلك الزمان ولا بد لبطلانه من دليل وأعمل ما سبق من الحشى من تجوز سلسلتين متباينتين غير متاهيتين مبنى على ما ذكرنا الثاني لما جاز أن يكون المقدار المتناهي من المسافة مثل ذراع مشتملا على مقادير غير متناهية على سبيل التناقض عند الحكماء كما قرره الش في كنهه جاز أن يكون الزمان المتناهي المنطبق على الحركة المنطقية على تلك المسافة مشتملا على أزمنة غير متناهية وأعلى سبيل التناقض عندهم فيجوز

اكتساب النفس مبادئ الكنه الغير المتناهية في تلك الازمنة الغير المتناهية كل نظر في زمان منها اذا نظر مستلزم للحركة المستلزمة للزمان ولا يلزم من اجتماع تلك الازمنة ان يكون مقدار مجموعها غير متناه كالذراع اللهم الا ان يقال لا يسرع الانظار حد معين من الزمان بحيث لو وقع فيما هو اقل من ذلك الحد لم يكن نظرا بل حدسا فلو دفع انظار غير متناهية كان هناك ازمة غير متناهية بعضها مساو لبعض آخر وازيد منه فيلزم ان يكون الزمان المتناهي المحصور بين حاصرين مشتملا على مقادير غير متناهية متساوية او متزايدة مبتدأة من ذلك الحد الاقل وهو قطعي البطلان لاستلزامه عدم تناسل ذلك المتناهي استلزاما لباقيها وان لم يستلزم فيما اذا كانت المقادير الغير المتناهية مبتدأة من المقدار الاعظم متناقضة الى غير النهاية كما في الزمان وفيه ما فيه لان الحدس دفعي لا تدريجي ولذا صرح المحقق الشريف بان تعريف الحدس بسرعة الانتقال مبني على التسامح لان السرعة وصف الحركة ولا حركة في الحدس فعلى هذا يكون كل ترتيب واقع في الزمان اي زمان كان نظرا لا حدسا ولما يثبته اجزاء الزمان عندهم الى حد غير منقسم كاجزاء الحركة والمسافة توجه ما ذكرنا ولا بد لابطاله من دليل وهو غير متبسر على مذهب الحكماء بل متبسر على مذهب المتكلمين القائلين بتركيب الزمان من ائان متتالية وتركيب المسافة من اجزاء لا ينجزى فليست في هذا المقام على وجه الاهتمام قوله لان مقتضى الملازمة الاولى اي مقتضى صحتها ان تحرر نالها بكون الكنه مقيد بحقيقة كونه لذلك الشيء بان يقال لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول كنه الشيء من حيث هو كنه لذلك الشيء اذ لو اطلق ولم يفيد بذلك كان المعنى انه لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول شيء من الاشياء لامن حيث انه كنه له ولا من حيث انه وجه شيء آخر مثلا يلزم ان لا يمكن حصول مفهوم من ثبت له الضحك لامن حيث انه كنه للضحك ولا من حيث انه وجه عرضي للانسان او للكاتب او غيرهما وهو

اول المسئلة عند العقل المجوز لحصول العلوم بطريق التسلسل في المعداد ضرورة انه حصل مفهوم عند العقل فاما ان يحصل من حيث انه كنه شيء واما ان يحصل من حيث انه وجه شيء اخر لاثالث لهما فيكون اخذ هذه الملازمة في الدليل مصادرة على المط فلا يكون صحيحة بدون ذلك التقييد ولك ان تقول معناه مقتضى ثبوتها بالدليل الذي ساقه لبيانها بالدليل في اعتقاد الش هو ذلك التقييد اذ لو لم يقيد لم يثبت تلك الملازمة عند الش بذلك الدليل لان حصول كنه الشيء وان كان مسبوقا بتصوره بوجه مطلقا اي سواء كان حصول ذلك الكنه من حيث انه كنه شيء او من حيث انه وجه شيء آخر لكن على تقدير كون المط هو حصوله من حيث انه وجه شيء اخر يجوز ان يكون ذلك الكنه وجهها عرضيا لذلك الشيء الاخر مكسبا من عرضيات الاخر مثلا اذا اطلبنا كنه الضاحك الذي هو من ثبت له الضحك لكن لامن حيث انه كنهه بل من حيث انه وجه عرضي للانسان فمحجوز ان يكتسب ذلك الكنه من عرضيات الانسان الاخر مثل الكاتب والتجرب وانما لا يجوز اكتسابه من العرضيات الاخر للانسان اذا كان المط هو من ثبت له الضحك من حيث هو كنه للضحك ضرورة ان كنه الضاحك من حيث انه كنهه انما يحصل بحصول جميع اجزائه وذاتياته لا بمفهوم خارج عنه واذا كان ذلك الكنه وجهها عرضيا لذلك الشيء الاخر منتظما في سلسلة عرضياته التي يكتسب بعضها من مبادئ البعض الاخر فمحجوز ان يلزم تحصيل مبادئ الغير المتناهية في الزمان المتناهي وانما يلزم ذلك فيما ادالم يشترك ذلك الكنه مع الوجود السابقة في المبادئ ولذا احتاج الش الى الملازمة الاولى كما عرفت فعلى هذا يمكن ان يقال معناه مقتضى احتياج الش الى الملازمة الاولى وعلى جميع التفادير ظهر فساد ما اورده بعض المعاندين القاصرين من ان كون مقتضاها ذلك التقييد فاسد وبين في حاشية ان مقتضاها عدم امكان تحصيل كنه شيء من الاشياء مطلقا

لامن حيث انه كنهه ولا من حيث انه وجه شيء اخر انتهى وهو يزيد تغطية
 عين الزمان وتسببه بسباع الدهام كلا ويرى بصائر الاعلام مزلق
 اقدامه في الظلام بانوار تجليات العزب واللام ولذا قال بعض الافاضل
 ههنا كون مقتضى الملازمة الاولى ما ذكره كلام حق لان الوجه السابق
 مع مباديه الغير المتناهية التي فرض صرف الزمان من الازل الى حد معين
 لاكتسابها كل منهما كنه شيء ضرورة ان كل وجه فهو كنه لشيء فلا بد
 ان يقال ان ذلك الوجه وكذا كل مباديه انما يحصل في ذلك الغرض
 من حيث انه وجه لامن حيث انه كنه فيخلص منه انه على تقدير نظرية
 الكل يمنع اكتساب كنه شيء من حيث انه كنه لان ما فرض حصوله
 من الازل الى حد معين وان كان كنهها لكنه لم يحصل من حيث انه كنه بل
 من حيث هو وجه ومن ذلك الحد لا يمكن تحصيل شيء اصلا انتهى يعني ان
 الشئ ارخي عنان من يجوز التسلسل وجوز معه ان في تحصيل سلسلة الوجه
 السابق مع مباديه الغير المتناهية من الازل الى حد معين تحصيل كل كنه بعض
 الاشياء من حيث انه وجه لشيء آخر لامن حيث انه كنه له كما هو صريح ما ذكره
 في دلائل تلك الملازمة فبعد ذلك لا يصح منه الاستدلال بهذا الدليل على انه
 لو كان الكل نظريا لم يمكن حصول كنه شيء ولو من حيث انه وجه لشيء
 آخر كما لا يخفى لكن ما ذكرناه واضح دلالة على الاقتضاء المذكور من ذلك
 قوله وهو انما يستلزم عدم حصول وجه شيء آه يعني بعد تقييد
 نالي الشرطية الاولى الذي هو مقدم الشرطية الثانية لكونه حدا الوسط
 مشتركا بينهما لكونهما قياسا من الشكل الاول كما عرفت لانيتم الملازمة
 الثانية التي هي الكبرى لان مقدمها بعد ذلك التقييد انما يستلزم عدم
 حصول وجه شيء من الاشياء من حيث ان ذلك الوجه كنه لشيء اخر
 لامن حيث انه وجه لذلك الشيء الاول لجواز ان لا يتوقف تصور الشيء
 بالوجه على تصور ذلك الوجه بالكنه بل يجوز ان يتصور ذلك الوجه ايضا
 بالوجه الاول الى اخر ما قال وفي كلامه اشارة الى التردد بان يقال ان لم يقيد

تالي الملازمة الاولى فهي ظاهرة الفساد والافان لم يقيد به مقدم الثانية
 فهي مسلمة لكن لا يتكرر الاوسط وان قيد فلا يكون الثانية مسلمة بل ممة
 لما ذكر وتحقيق توجيه هذا المنع على الملازمة الاولى هو ان الملازمات
 المتصادقة كالمرايا المتقابلة التي يرى بعضها من بعض اخرى فكما ان الناظر
 في المرايا بنور البصر ربما ينظر اليها ويلاحظها من حيث ذاتها والوصاف
 المختصة بذاتها كصقلها وصفائها عن الانجرار والانكسار وهو
 في هذه الملاحظة غافل عن الصورة المرتسمة فيها وعن احوالها وربما
 ينظر اليها من حيث كونها الملاحظة الصورة المرتسمة فيها وهو في هذه
 الملاحظة غافل عن ذات المرأت واوصافها وان كانت مبصرة تبعا
 فكذا الناظر في المفهومات بنور البصيرة وربما ينظر فيها من حيث ذاتها
 مع الغفلة عن سائر المفهومات المرتبة فيها وربما ينظر فيها من حيث
 كونها الملاحظة مفهوم آخر مرتب فيها ولا تلازم بين الحيتين بل
 لا يجتمعان في زمان واحد وان لكل مفهوم مجعلا كنهوم الضاحك
 ومفصلا كنهوم من ثبت له الضحك هذا فنقول مراده يجوز ان يتصور
 الانسان بوجه الضاحك مثلا ولا يتوقف هذا التصور على تصور
 هذا الوجه بكنهه الذي هو مفهوم من ثبت له الضحك بل يجوز ان يتصور
 ذلك الوجه بوجهه الذي هو من ثبت له الكتابة لكن لا على ان يكون هذا
 المفهوم كنهها للكاتب الجميل ومرأنا الملاحظة بل على ان يكون وجهها
 عرضيا للضاحك الجميل فهو من هذه الحية لا يكون كنهها للكاتب وانما
 يكون كنهها اذا لوحظ من حيث انه صورة مأخوذة منه ومرأة ملاحظة
 ثم يحصل ذلك الوجه المفصل اعني مفهوم من ثبت له الكتابة بمفهوم آخر
 هو وجه عرضي له ايضا كنهوم من ثبت له التعجب وهكذا الى غير النهاية
 لا يقال هذه الماهيات المفصلة كما انها كنه بمجملاتها كذلك هي كنه
 لانفسها فعلى تقدير حصول الاشياء بالوجه فقد حصل بعض الاشياء
 بالكنه من حيث هو كنهه ويتعكس بعكس النقيض الى الملازمة المطلوبة

اعني كلما لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه من حيث هو كنهه لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه فسقط المنع لانا نقول تلك الماهيات المفصلة انما يكون كنهها لانفسها اذا كانت ملحوظة في نفسها من غير ان تجعل مرآة للملاحظة مفهوم آخر كما انها انما يكون كنهها لمجملاتها اذا جعلت مرآة للملاحظة واما اذا جعلت مرآة للملاحظة مفهوم آخر غير انفسها وغير مجملاتها فلا تكون كنهها لشيء لانفسها ولا لمجملاتها وهذا المنع من المحشى مبنى على جواز ان لا يكون مفهوم من المفهومات المجملة والمفصلة حاصلا في الذهن الا من حيث انه صورة مأخوذة عن امر خارج ومرآة للملاحظة ولما امكن انفكاك هذه الحيثية في كل مفهوم عن الحيتين الاخيرين اعني حيثية كونه ملحوظا في نفسه وحيثية كونه مرآة للملاحظة بمجمله الذي هو ذاته والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فقط انهدم الملازمة التي هي عبارة عن امتناع الانفكاك وبما حققنا اندفع ما اورده عليه بعض القاصرين ايضا حيث قال هذا فاسد اذ لا معنى لتصور الشيء بالوجه دون الكنه الا كون صورة وجهه الصادق عليه حاضرة عند المدرك دون صورته التي هي عينه فاذا فرض كون ذلك الوجه متصورا بالوجه دون الكنه وكون ذلك الوجه وجهه وجهه الى غير النهاية ايضا كذلك لم يكن هناك صورة خاضرة عند المدرك فلم يكن ذلك الشيء ولا شيء من الوجوه متصورا اصلا فضلا عن تصور وجوه غير متناهية انتهى وذلك انما يرد لو كان المفهوم المفصل الحاضر عند المدرك كنهها لمجمله اولذاته بكل حيثية من الحيثيات الثلاثة وذلك ظاهر المنع لما عرفت وكف وبشر اليه سوق كلام المحشى وعليه يتنى ما ذكره الشريف المحقق في حاشية المطالع حيث اورد العلامة الرازي على لزوم الدور والتسلسل على تقدير نظرية الكل اشكالا واجاب عنه باجوبة عديدة وقال الشريف هناك تقدير الجواب الاول ان المراد هو التصور بالكنه وح ان لم ينفذ سلسلة الاكتساب الى التصور بوجه كان لزوم الدور والتسلسل

ظاهرا وان انتهت فلذلك الوجه كنه ايضا فان كان متصورا بكنهه فكذلك يلزم احدهما قطعاً وان كان متصورا بوجه آخر نقلنا الكلام الى تصور ذلك الوجه الاخر فان كان بالكنه بما المحذور وان كان بوجه ثالث هو تصور بوجه رابع وهكذا الزم التسلسل في تصورات الوجه آه وهذا القاصر خافل عنه او معاند وبالمجمله لبس مراد المحشى والشريف المحقق من تصور الوجه بالكنه ان يحصل صورته المفصلة التي هي عينه بالذات مطلقا سواء صورة مأخوذة مندومرآة للملاحظة او صورة مأخوذة عن امر اخر حتى يلزمها من عدم تصور شيء من الوجه الغير المتناهية بكنهه ان لا ينحصر عند المدرك مفهوم اصلا بل مرادها ان يحصل صورته المفصلة من حيث انها صورة مأخوذة منه لامن حيث انها صورة مأخوذة عن امر آخر مغاير له بالذات نعم يمكن دفع الاشكال المذكور عن الش بان يقال فنحار ان مقتضى الملازمة الاولى ذلك تقييد لكن قد اسلفنا ان طرفي الشرطية الثانية سالبان ضروريان بشهادة قولي الشرطية الاولى بالمقدمة لمعكسة الى الملازمة الثانية بعكس التقييد اعني قوائنا كلما امكن تحصيل شيء من الاشياء بوجه من الوجوه امكن تحصيل كنهه شيء من الاشياء من حيث هو كنهه ثابت بقوله ضرورة ان ما هو وجه الشيء آه ولكن بملاحظة مقدمة اخرى واضحة ولذا تركها وهي اكل مفهوم حصل عند العقلي من حيث كونه صورة منتزعة من غيره بالذات فهو ممكن الحصول عنده من حيث كونه صورة منتزعة مما هو كنه له ومن حيث كونه صورة منتزعة من نفسه ضرورة ان كلامنا من هذا الحيثيات الثلاثة راجعة الى الاعتبار الممكن من العقل ولا وجه لامكان بعضها دون بعض فكلاما امكن حصوله من حيث انه وجه للغير امكن حصوله من حيث انه كنه لشيء واذا ثبت هذا الاصل ثبت العكس الذي هو الملازمة الثانية فلا يصح قوله فيجوز ان لا يمكن اكتساب شيء من الاشياء بالكنه ويمكن اكتساب شيء من الاشياء بوجهه وانما اطبقنا الكلام في هذا المقام فانه كما ترى مزالق الاقدام قوله

اذ يجوز ان يكون الوجه السابق ذاتيا لعارضيا لان تحصيل كنه الشيء
منسبوق بتصوره بوجه ماسواء كان ذلك الوجه ذاتيا او عارضيا الا يرى
ان قصد تحصيل الانسان بكنه الحيوان الناطق كما يكفيه سبق تصور
بمفهوم الضاحك او الكاتب او مجموعهما كذلك يكفيه سبق تصور
بمفهوم الناطق او بمفهوم الجوهر الناطق او الحساس الناطق او الجسم
الضاحك الى غير ذلك اذ الكل يخرج عن الجهة المطلقة واذا جاز
ان يكون الوجه السابق ذاتيا صرفا او مشتملا على الذاتي جاز ان يكون
هناك ذاتيات غير متناهية حاصلة للنفس في ازمة غير متناهية ويحصل
بعضها من بعض آخر الى ان يحصل الوجه السابق الذاتي عند ذلك الحد
والذاتي الاخر الباقي بعد ذلك الحد كلاهما من سلسلة الذاتيات الغير
المتناهية ولما كان للوجه الذاتي السابق مدخل في الكنه الذي هو عبارة
عن مجموع الذاتيات بنماها لم يكن جميع مبادئ الكنه مشتركا بين التصور
بالكنه والتصور بذلك الوجه السابق بل بعضها الذي هو جميع مبادئ
الوجه السابق فعلى هذا لا يلزم اكتساب الذاتيات الغير المتناهية التي هي
مبادئ الكنه في الزمان المتناهي بعد ذلك الحد لحصول بعضها قبله
وانما يلزم ذلك لو لم يحصل شيء منها قبله وليس كذلك فقد ظهر ان مراده
بالبعض المشترك هو البعض الغير المتناهي من مبادئ الكنه لا البعض
المتناهي منها ولا البعض الغير المتناهي من مبادئ الوجه السابق والادعاء
المحذور الذي هو لزوم تحصيل الغير المتناهي في الزمان المتناهي البتة
كما لا يخفى لا يقال الذاتي الباقي الحاصل بعد ذلك الحد ان لم يكتسب
من مبادئ الوجه السابق عاد المحذور والافتقد كان جميع مبادئ الكنه
مشتركا بين التصورين لا بعضها لانا نقول فنخار الثاني ونقول لما كان
الوجه السابق من مبادئ الكنه فلو كان جميع مبادئ الوجه السابق
لكان الوجه السابق من مبادئ نفسه وهو محال قوله ولو سلم اي لو سلم
ان الوجه السابق لا يجوز ان يكون وجهها ذاتيا بل عارضيا فانما يتم هذه

الملازمة

الملازمة لو لم يجوز اكتساب النفس القديمة سلسلة ذاتيا غير متناهية
من الازل الى حد معين فتكتسب منها الوجه السابق العرضي اولاً ثم
الكنه ثانياً بناء على جواز اكتساب العرضي من الذات وكذا لو لم يجوز
اكتساب سلسلة عرضيا غير متناهية الى ذلك الحد فتكتسب منها الوجه
العرضي السابق اولاً ثم الكنه ثانياً بناء على جواز اكتساب الذاتي من العرضي
وكلا الاحتمالين مراده بقربته قوله وان لم يكن اكتساب آه بمعنى ان توجه
هذا المنع لا يتوقف على تحقق وقوع الاكتسابين بل يتوجه بمجرد الجواز
العقلي حيث لم يقم على امتناعهما برهان لان الاحتمال العقلي كاف في هدم
الملازمة التي هي امتناع الانفكاك عند العقل الحاكم لانه اقتصر على الاحتمال
الاول لكونه اقرب قوله فلهذا اشارة الى كل من السنتين اولى مجموعهما
لما ذكر احدهما قبل التسليم والاخر بعده وشروع في ارجاع منع الملازمة
الى دليلها لان منع المدلل راجع الى دليله يعني على تقدير كل من السنتين
لا يلزم من الاكتساب الكنه بعد ذلك الحد اكتساب امور غير متناهية هي
مبادئ الكنه في زمان متناه اذ يحصل بعض مبادئ الكنه في ضمن مبادئ
الوجه السابق الذاتي والعرضي ح فلا يلزم المحال المذكور بعد ذلك
واقول وايضا لا بد من تصور الوجه السابق بوجه آخر عرضي على تقدير
السند الثاني ويجوز ان يكون الوجه العرضي لذلك الوجه السابق
العرضي وجهها ذاتيا لذی الكنه وقد حصل بمبادئ الغير المتناهية
قبل ذلك الحد فلا يلزم المحال المذكور وهذه المنوع بهذه الاسانيد مما
لامدفع له وما يقال في دفع السنتين انه لا يجوز ان يكون الوجه السابق
ذاتيا مكتسبا من الذاتيات ولا يلزم تحصيل كنه ذلك الوجه ومبادئه
من حيث هو كنه وقد سبق انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن تحصيل
كنه شيء من الاشياء من حيث هو كنه له ولا يجوز ان يكون ذاتيا مكتسبا
من العرضيات ولا عرضيا مكتسبا من الذاتيات لما سبق منه ان المعلوم
بالوجه حقيقة هو ذلك الوجه لا ذوالوجه في التحقيق فكيف يمكن اكتساب

الذاتي من العرضي وبالعكس فمن الاوهام الفاسدة والاراء الكاسدة
 اما الاول فلان الوجه الذاتي السابق انما يحصل بمباديه من حيث هو وجه
 لذى الكنه لا من حيث هو كنه لشيء ولو سلم فباي برهان ثبت انه على تقدير
 نظرية الكل لا يمكن اكتساب كنه شيء من الاشياء من حيث هو كنه له
 والمحشى في صدد منع هذه الملازمة لان فيكون دفع هذا المنع بتلك الملازمة
 اثباتا للمقدمة المهمة نفسها وان هذا الامصادرة باطله واما الثاني فلان منع
 المحشى مبنى على انهم بعد ما عموما الصورة في تعريف العلم من الصورة
 المطابقة وغير المطابقة كإفعاله الش في هذا الكتاب على خلاف التحقيق
 فسموا العلم المعرف الى تصور وتصديق ثم اسندوا بهذا الدليل على انه
 ليس كل من هذين القسمين نظريا فكما ان دليلهم ومدعاهم مبنى على
 خلاف ذلك التحقيق فكذا منع المحشى فدفع هذا المنع بالبناء على ذلك
 التحقيق فساد الكلا مهم بوجه آخر على انك قد عرفت فيما سلف ان غاية
 ذلك التحقيق هو ان العلم بالوجه لا يكون عين العلم بدي الوجه ولا يلزم
 منه ان لا يستعقبه علم آخر متعلق بنفس ذي الوجه كما ان العلم بالدليل ليس
 عين العلم بالنتيجة ومع ذلك يستعقبه العلم بالنتيجة لا بد لنفي ذلك من دليل
 والقول بان ليس في الذهن صورة آخر غير صورة الوجه محل نظر بل لقائل
 ان يقول كسب الذاتي من العرضي واقع تحقيقا لانهم صرحوا بان الاجناس
 العالية كالجوهر والكيف والكم والاعراض السبعة النسبية لكونها
 بسيطة غير مركبة من الجنس والفصل ولا من امرين متساويين
 لا يمكن تحديدها تاما او ناقصا ولا ترسيمها تاما ولا اكان فوقها اجناس
 فلا يكون اجناسا عالية وهو بط عندهم وانما يمكن ترسيمها برسوم
 ناقصة هي وجوه عرضية لها فلولم يكتسب منها ذاتها لم يعلم حقيقة
 شيء من الممكنات عندهم فلا يوجد حكم في تحقيقهم اذ ليست تلك
 الاجناس بديهية الحقائق بل نظرية فلا بد من القول باكتساب
 الذاتيات من العرضيات بطريق الاستعقاب فليأمل وبهذا البيان ظهر

فساد ما قيل من ان هذا الكلام من الش مبنى على ما نقرر عندهم من انه
 لا بد في تصور الشيء بالكنه من تصور مباديه بالكنه ولا يمكن تصورهما
 بالوجه في ذلك فلا يجوز ان يكون شيء من العلوم التي يحتاج اليها تحصيل
 الكنه بعينه شيئا من العلوم التي تحصل الوجه اولا من الازل الى الحد
 المعين ولا ان تحصيل سلسلتان متباينتان غير متاهيتين من الازل
 احدهما مبادي الوجه السابق العرضي والاخر مبادي الكنه اذ لو جاز
 ذلك لزم حصول كنه بعض الاشياء وهو بط بالدليل المذكور لانه
 كما يجري في امتناع تحصيل كنه ذلك الشيء يجري في امتناع تحصيل كنه
 شيء من مباديه انتهى ما لا ما عرفت انه اثبات المقدمة المهمة بنفسها وهو
 بط لا يفيد علما بالمط اذ كلما عاد المستدل الى اثبات امتناع تحصيل كنه
 شيء عاد المانع بمنع الملازمة الاولى فمثل هذا المعاند كمثل من دفع منع الكبرى
 من دليل حدوث العالم بانه متغير وكل متغير حادث بان يقول هذا المنع
 مدفوع بانه لو لم يكن كل متغير حادثا كان بعضه قديما وهو بط لان
 دليلها يطله ايضا وهذا كما ترى اضحكة للناظرين قوله على انه
 لا استحالة اه يعني لو سلمنا ان الوجه السابق لا يجوز ان يكون وجهها ذاتيا
 وان الذاتي والعرضي لا يجوز اشتراكهما في المبادي اضلا فانما يلزم تحصيل
 مبادي الكنه الغير المتناهية في الزمان المتناهي بعد ذلك الحد لو لم يجر
 للنفس القديمة تحصيل سلسلتين غير متاهيتين احدهما سلسلة الذاتيات
 التي هي مبادي الكنه والاخرى سلسلة العرضيات التي هي مبادي الوجه
 السابق ومبادي الوجه السابق على ذلك الوجه العرضي بان يكون
 وجهه الوجه السابق مثلا وجهها عرضيا لذلك الوجه السابق ولذي
 الكنه ايضا وهكذا في جميع وجوه الوجوه ويجوز اكتساب بعض
 العرضيات من بعض بلا نزاع فمجرد امتداد سلسلة واحدة من عرضيات
 ذي الكنه يمكن اكتساب وجهه العرضي السابق ووجه وجهه وهكذا الى غير
 النهاية فلا حاجة الى ما فوق السلسلتين لكنه ذكر قوله فصاعدا على سبيل

التبرع وقوله متباينين في الاجزاء بمعنى ان شيئاً من اجزاء احديهما لا يكتسب بكنهه من شيء من اجزاء الاخرى كما هو شأن التباين في العقل بمعنى ان شيئاً من اجزاء احديهما لا يحمل على شيء من اجزاء الاخرى كما هو شأن التباين في الواقع ضرورة ان كل واحد من سلسلة العرضيات محمول على الوجه السابق المكتسب منها والوجه السابق محمول على ذي الكنه المحمول على كل من اجزاء سلسلة الذاتيات فكل من اجزاء سلسلة العرضيات محمول على كل من اجزاء سلسلة الذاتيات وبالعكس لا يقال هذه العلوة وان كانت مبنية على منع ان تحصل الشيء بالكنه مسبوق بحصوله بالوجه فذلك منع البديهي وان كانت مبنية على تسليمه فهو ساقط ايضا اذ يمنع شروع النفس في مبادئ الكنه في الازل لانا نقول مبني على تسليمه لكن تجوز ان يكون سبق الوجه العرضي على قصد تحصيل الكنه ذاتيا لازما ينافي لان التقدم الذي يقتضيه التوقف اعم من التقدم الذاتي والزمانى وما يقال التقدم الذاتي ههنا ليس بكاف في الشروع الذي هو فعل اختياري قد فزع بما اشار اليه الش المحقق في حاشية التجريد من تجوز اسناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الامدى في ابدار الافكار واقول الحق ان هذه العلوة مبنية على ان تحصيل النفس سلسلة العرضيات الغير المتناهية الكاسية للوجه السابق ان كان لغرض تحصيل كنه ذي الكنه كان ذو الكنه معلوما بوجه ما للنفس في كل زمان يفرض في جانب الازل فيمكن شروع النفس في سلسلة الذاتيات التي هي مبادئ الكنه في الازل لكونه حاصل عند النفس بوجه آخر سابق على الشروع في الذاتيات لا بالزمان وح يكون تحصيل سلسلة العرضيات لغوا اعتبارا بل يلزم ان يكون الوجه السابق على الشروع بالذات لا بالزمان بديها على تقدير نظرية الكل لا قطع بان النظرية يستلزم الحدوث الزمانى وان لم يكن لغرض تحصيل ذي الكنه بل يترتب على تحصيل الوجه السابق عند ذلك الحد نفس ذلك الوجه وكونه وجه الذي الكنه معا ثم ينبعث الشوق الى تحصيل

كنهه لم يكن الشروع في سلسلة الذاتيات متوقفا على الشروع في سلسلة العرضيات واذا انتفى التوقف بين السلسلتين جاز للنفس الشروع فيهما في الازل بان تحصل شيئا منهما في كل يوم فرض من الايام الغير المتناهية واو كان تحصيل اجزائهما على سبيل التعاقب كتحصيلنا انواعا من القنون اذ لو فرضنا ان النفس حصلت في صبح كل يوم ذاتيا واحدا وفي مساءه عرضيا واحدا فعلى تقدير عدم تناهى الايام يلزم عدم تناهى كل من السلسلتين فمن قال هذا محال لاستلزامه التفات النفس الى شئين في زمان واحد وهو محال فقد ركب من عيبا قوله وثالثها ان هذا الدليل اى الدليل المركب من الملازمين المسوق لاثبات ان بطلان التالى من دليل القوم لا يتوقف على حدوث النفس على تقدير تمام ذاته من الملازمة الاولى والثانية لا يدل على ان دلائل القوم في كلا جانبي التصورات والتصديقات لا يتوقف على حدوث النفس وانما يدل على انه لا يتوقف عليه في جانب التصورات فلا يتم تقريب هذا الدليل الذى اورده الش هذا هو مقتضى سوق الكلام لكن على هذا كان عليه ان يقول ان الدليل لا يدل على بطلان التسلسل في جانب التصورات ولا يدل على بطلانه في جانب التصديقات ولعله انما عدل عنه الى ما ذكره الائمة الى مثل ما يأتى منه من الاعتراض عليه بوجه آخر بان يقال هذا دليل آخر على بطلان نظرية انكل يدل دلائل القوم لا على بطلان التسلسل ولا يلزم من عدم توقف دليله على حدوث النفس عدم توقف دليلهم عليه مع انه على هذا التقدير ايضا لا يتم تقريبه اذ لا يدل على بطلان نظرية جميع التصديقات فيحتاج في ابطاله الى حدوث النفس كدليل القوم قوله ولا يجزى لاعتينه ولا خلاصته ضرورة ان اكتساب التصديق المطلوب كالتصديق بحدوث العالم مسبوق بتصور الوقوع واللاوقوع والشك فيه لا بتصديق آخر مقابل للتصديق المط بحد لا يجتمع معه في زمان واحد بان يكون التصديق لكل قضية مشروطا بالتصديق بنقيضها وان كان مسبوقا بتصديقات

آخره مباديه وشروط تحصيله لكن تلك التصديقات يجوز اشتراكها مع التصديق المط في المبساري فلا يلزم المحذور المذكور بخلاف ما اذا كان مسبوقا بتصديق مقابل لان مبادى احد النقيضين يمنع ان يكون مبادى الاخر فعلى تقدير نظرية جميع التصديقات يلزم المحذور ويجرى خلاصة الدليل في بطلان نظرية جميع التصديقات ايضا وتلخيص كلامه ان هذا الدليل انما يجرى فيه لو كان كل تصديق مسبوقا بتصديق مقابل له اذ يقال ح لا بد للنفس من صرف الزمان من الازل الى حده معين في اكتساب التصديق السابق المبادى للتصديق المط في المبادى فلو حصل بعد ذلك يلزم تحصيل التصديقات الغير المتناهية التي هي مبادى التصديق المط في الزمان المتناهي بعد ذلك الحد واپس الامر كذلك فلا يجرى فيه ولا يجدى كونه مسبوقا بالتصور والشك لان فرض نظرية جميع التصديقات لا يستلزم فرض نظرية جميع التصورات فيجوز ان يكون الشك السابق بديهيا في الازل فلنشرع في مبادى التصديق المط الغير المتناهي في الازل وتحصيله في وقت من الاوقات من غير لزوم محذور فلا يجرى فيه بهذا الاعتبار وان انساق اليه بعض الافكار قوله مسبوق بصورة والضمير راجع الى الوقوع او اللاتوقوع المأخوذ في مفهوم التصديق والقول بانه عائد الى الاكتساب او الى التصديق المط بناء على ما سبق من ان الشروع في الفعل الاختياري موقوف على تصور ذلك الفعل وعلى تصور الغرض المط فيأباه عطف الشك فيه اذ لا معنى لكون التصديق المط مسبوقا بالشك في الاكتساب او في نفسه وان ارجع الضمير المجرور في الشك فيه الى الوقوع او اللاتوقوع المذكور في ضمن التصديق اوجب تفكيكا بلا داع لا يقال وكذا لا معنى لكون التصديق المط مسبوقا بالشك في الوقوع او اللاتوقوع بل هو مسبوق بمطلق التصور فالصواب ترك العطف لانا نقول كون العالم النظري مسبوقا بالشك مذهب البعض فله معنى عليه ولك ان تقول وهو مذهب الحق لان الطرف المصدق به بالنظر هو قبل الاستدلال عليه

اما مشكوك فيه او موهوم او مخيل واذا كان موهوما او مخيلا كان الطرف الاخر مظنونا او مقطوعا قبل الاستدلال على الطرف الاول ولا ينتقل التصديق من طرف الى طرف مالم يتوسط بينهما شك فالتصديق بالنظري مسبوق بالشك في كل حال لا يقال قد يكون العلم العقلي المتعلق بطرف مسبوق بظن ذلك الطرف بان يكون النظر محصلا لليقين بعد الظن لا بعد الوهم او التخيل فلا يكون هذا اليقين النظري مسبوقا بالشك لانا نقول على تقدير نظرية الكل يكون الظن السابق نظريا مسبوقا بالشك فيكون اليقين ايضا مسبوقا به بواسطة ذلك الظن لكن بهذا الجواب يتخلص المحشى ولا يتخلص ذلك البعض صاحب المذهب لان مذهبه مسبوقية التصديق بالشك مطلقا لا على تقدير نظرية الكل كما لا يخفى قوله اللهم الا ان يقال آه اثبات للتقريب باجراء خلاصة دليل الش في بطلان نظرية جميع التصديقات وتلك الخلاصة هي كون كل علم نظري تصوري او تصديق مسبوقا بآخر من نوعه مع تباينهما في المبادى وهذه الخلاصة المشتركة بين التصورات والتصديقات جارية في بطلان نظرية جميع التصديقات ايضا بان يقال لا شك ان اكتساب كل تصديق لكونه فعلا اختياريا مسبوقا بالتصديق بفائدة ما لذلك الاكتساب ولو كان لا طمينا ودفع الاضطراب عن النفس وبالتصديق بمناسبة المبادى المط كما سبق وهذه التصديقات ايضا نظرية على تقدير نظرية جميع التصديقات فلو كان جميع التصديقات نظرية لم يمكن تحصيل شئ من التصديقات المسبوقة ومتى لم يمكن تحصيل شئ منها لم يمكن تحصيل شئ من التصديقات السابقة والمسبوقة اما الملازمة الثانية فظاهرة لان كل تصديق نظري سابق هو مسبوق بتصديق آخر واما الملازمة الاولى فلان النفس يحتاج الى صرف الزمان من الازل الى حد معين في اكتساب التصديق السابق فلو حصل المسبوق بعد ذلك يلزم تحصيل التصديقات الغير المتناهية التي هي مبادى التصديق المسبوق

في الزمان المتناهي اقول واعل هذا للزوم مبنى على دعوى ان السابق
والمسبوق يمتنع اشتراكهما في المبادئ لان السائل اشار بتوصيف التصديق
الاخر بوصف المقابل للتصديق المط الى ان هذا للزوم لا يتم بدون
تبين التصديقين في المبادئ فلا يصح الجواب بالاغماض عنه نعم
تبينهما مم ولذا امر بالتأمل كما اشار اليه فيما نقل عنه ههنا حيث قال قولنا
فليتأمل الاشارة الى توجه الوجوه السابقة عليه ايضا واقول لو كان جميع
التصديقات نظرية كانت النفس شاككة في نظرية كل علم وفي احتياجه
الى النظر وفي عدم حصوله قبل النظر وفي حصوله بمباشرة الاسباب
وهكذا ولو كان شاككة في جميع المفاهيم التصديقية في كل زمان يفرض
في جانب الازل لم يمكن لها الشروع في اكتساب بشي من التصديقات
والتصورات في شيء من تلك الازمنة لاستواء نسبة الشك الى طرفي الفعل
والترك وهذا واضح جدا ولذا اعرض عن الشارح المحقق وتعرض
بما يخفى وهو الدليل الذي ذكره لا يبطال التسلسل في جانب التصورات
نعم يتجه عليه ما قدمنا من ان مسبوقة كل فعل اختياري بتصديق ما انما
ينم على مذهب الحكماء لا على مذهب المتكلمين المجوزين لتزجيح الفاعل
الختار احد المتساويين من غير مرجح الا ان يقال ذهب المص
في شرح المقاصد الى ان كل فعل اختياري مسبوق بتصديق ما
بداهة وان لم يكن مسبوقا بقائده معينة او بقائده ما ولا يمكن حمل
جواب المحشي بقوله اللهم آه على ما ذكرنا لانه قصد اجراء دليل الش
وما ذكرنا ليس عينه ولا خلاصته قوله الثاني ما اورده عليه آه
اي الوجه الثاني من وجوه النظر الواردة على التوقف الثاني
اي توقف دليل القوم على حدوث النفس ما اورده عليه من ان العلم
بالنظري لا يستقل بحصول ولا تحصيل اي لا يكون بنفسه حاصل ولا محصلا
وعلة للغير ضرورة ان النظرية اي الكون نظري يستدعي الاحتياج الى الغير
في الحصول فكل علم نظري يحتاج الى الغير بالضرورة في الحصول وكل

ما يحتاج

ما يحتاج الى الغير في الحصول فهو يحتاج الى الغير في التحصيل بالطريق
الاولي ولذا اكتفى باحتياجه في الحصول فقد ثبت قطعا ان لاشي من العلم
النظري التصوري والتصديقي مستقل في حصوله ولا في تحصيله للغير
بل هو في كل منهما يحتاج الى الغير ولعلمهم ارادوا بالغير ههنا علما آخر
سواء من نوع المحتاج او من نوع آخر لامرا مغاير له مطلقا والاضاع
تقييد العلم بالنظري لان العلم البديهي ايضا بل كل يمكن غير مستقل
في شيء من الحصول والتحصيل كما يظهر من دليل اثبات الواجب فيما
بعد والفاء في قوله فلو كان جميع التصورات آه لتفريع هذه الشرطية
على ما سبق وتقرير اثباتها ان يقال لو كان الكل نظريا لم يكن شيء منهما
مستقلا في الحصول ولا في التحصيل ومتى لم يكن مستقلا فيهما لم يكن
حصول شيء منهما فينتج تلك الشرطية اما الصغرى الشرطية فلا تقدم
واما الكبرى فلقوله اذ ليس هناك شيء يصح الاستناد اليه اي يصح
ان يكون علة المحصول لا الحصول نفسه ولا الحصول غيره فلما ثبت هذه
الشرطية ثبت ان بين فرض نظرية الكل وبين امكان حصول شيء ما
منها معاندة كلية سواء كانت النفس قديمة او حادثة فلا يمكن منع بطلان
التسلسل من دليلهم بان يقال يجوز ان يكون الكل نظريا حاصل للنفس
القديمة بطريق التسلسل في المعدات هذا هو مقتضى سوق كلامهم
وان استثنى نقيض تالي الشرطية المذكورة كان دليلا على بطلان نظرية
الكل غير دليل القوم كما ذكرنا في دليل الش بعينه وانت تعلم ان ظاهر
قولهم سواء كانت النفس قديمة آه يأتي عن كونه دليلا اخر كما يأتي السوق
لان هذه التسوية متعلقة بالشرطية الثانية فلو كان دليلا آخر لم يحسن
ابراد هذه التسوية منهم واما جعلها اشارة الى ان دليلنا هذا لا يتوقف
على حدوث النفس كما يتوقف عليه دليل القوم فبعد جدا واعلم ان هذا
الدليل سواء كان دليلا على بطلان التالي من دليلهم او دليلا آخر على بطلان
نظرية الكل هو كدليل القوم محمل الى دليلين احدهما دليل البطلان

في جانب التصورات والاخر دليل البطلان في جانب التصديقات لما ذكرنا
في الخلال دليل القوم اليهما فينتج على هذا الدليل ايضا انه على تقدير
نظرية جمع التصورات وحدها اوجع التصديقات وحدها لا يلزم
نظرية الاخرى فليكن الاخرى بدية كلاً اوجزاً ويستند اليها
تلك النظريات فيتوقف هذا الدليل وكذا دليل الش فيما قبل على امتناع
اكتساب التصديق من التصور وقد سبق جوابه مع ما عليه فتذكر
قوله وهذا مثل ما استدل به تفصيله ان الشيء بمعنى ما يمكن ان يعلم
ويخبر عنه منحصراً عقلاً في ثلاثة انواع الواجب بالذات الذي يقتضي ذاته
وجوده ويكون مستقلاً فيه والممتنع بالذات الذي يقتضي ذاته عدمه
والممكن الذي لا يقتضي ذاته شيئاً من الوجود والعدم سواء كانا متساويين
بالنسبة الى ذاته كما ذهب اليه جمهور المتكلمين وبعض الفلاسفة او كان
العدم اولي ما ذهب اليه بعض الفلاسفة ومنهم الشيخ الرئيس ابن سينا
والاشبهة في عدم الممتنع ووجود الممكن وانما الشبهة في انحصار الوجود
في الممكن فتح نقول اولم يوجد الواجب بالذات لا يحصر الوجود في نوع
الممكن ولو انحصر فيه لم يمكن وجود شيء من الممكنات فلولاً الواجب
لم يمكن وجود شيء منها واللازم بط بدهاه ما الصغرى قطرة واما الكبرى
فلان الممكن لا يستقل بوجوده ولا ايجاده واللازم رجحان احد المتساويين
على الاخر اورجحان المرجوح على الراجح من غير مرجح وهو بط عند
جميع العقلاء وقوله وان كان متعدد آه لدفع شبهة ان حال المتعدد قد يكون
مغايراً لحال الاحاد كما في قولنا هذا الحجر لا يطبقه كل واحد من الناس فانه
صادق مع ان المتعدد من الناس يطبقه فيحوز ان لا يكون شيء من آحاد
الممكن مستقلاً بالوجود والايحاد وان يكون المتعدد منها في زمان مستقلاً
في ذلك الزمان والمتعدد الاخر الموجود قبله مستقلاً في زمانه وهكذا الى غير
النهاية فدفعها بان حال المتعدد ههنا لا يكون مغايراً بحال الاحاد فانه
كما ان كلاً من الاحاد هو من افراد الممكن كذلك كل متعدد منها متاهياً

او غير متاه من افراد ضرورية ان شيئاً من هذه الاحاد والجموعات الموجودة
لبس من افراد الممتنع بالذات ولان افراد الواجب بالذات على تقدير
انحصار الموجود في الممكن واذا كان الكل ممكناً لم يكن شيء منها
مستقلاً واللازم الرجحان المذكور واذا لم يكن مستقلاً على تقدير انحصار
الموجود في الممكن فلا وجود في نوع الممكن ولا ايجاده فلا موجود قوله
وهو انه ان اراد آه يعنى ان اراد بعدم استقلال النظرى احتياجه كل شخص
منه الى علم آخر يغايره بالشخص سواء كان مغايراً له بالنوع ايضا ولا يقدم
استقلاله بهذا المعنى مسلم بناء على ان تعريف النظرى تقتضى احتياجه
الى مطلق الغير من العلوم سواء كان ذلك الغير نظرياً مكتسباً من العلم
الاخر او بديهياً وان لم يقتض احتياجه الى خصوصية نوع النظرى
او خصوصية نوع البديهى لكن على هذا لا يتم تقريب ذلك الدليل المسوق
لأبثبات الشرطية لان غاية ما يستلزمه ذلك الدليل ح انه على تقدير نظرية
الكل لا يمكن حصول شيء منها بالاستناد الى ما ليس بنظرى اذ على تقدير
نظرية الكل ليس ههنا ما ليس بنظرى فلو حصل بالاستناد الى ما ليس
بنظرى يلزم استناد الموجود في وجوده الى المعدوم وهو محال لان ما لم يكن
موجوداً في نفس لا يكون غلة للغير بدهاه وهذا اللازم لا يستلزم الشرطية
المط التي هي انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن حصول شيء منها
مطلقاً بالاستناد الى ما هو من نوعه اعنى النظرى ولا بالاستناد
الى ما ليس من نوعه اعنى البديهى لجواز ان يكون الكل نظرياً وحاصلاً
باستناد بعضها الى بعض بطريق الدور والتسلسل حيث لم يؤخذ
بطلانها مقدمة في هذا الاستدلال المسوق لا بطلان اسكان حصوله
بطريق التسلسل اذا واخذ كان صادرة على المط وان اراد بعدم استقلاله
احتياجه الى ما يغايره بالنوع اعنى الى ما ليس بنظرى فعلم استقلاله بهذا
المعنى محال متوقف على اول البحث الذي هو بدهاه البعض لان احتياجه
الى البديهى فرع وجود البديهى فالتصديق بذلك الاحتياجه موقوف

على التصديق بوجود البديهي فيكون ثبوت هذه المقدمة القائلة
 بان النظرى محتاج الى البديهي موقوفا على ثبوت اصل المدعى ههنا
 فيكون هذا الدليل فاسدا مشتملا على المصادرة وبهذا عرفت ان قوله
 بل هو اول البحث ترقى من المنع الى النقص وان مراده من التقريب تقرب
 دليل الشرطية لا تقرب اصل الدليل على بطلان نظرية الكل كما هم
 لاف هذا المنع لا يتوجه على تقريبه بل على نفس الشرطية ان لم يقيدت اليها
 بقيد وعلى بطلان ذلك التالى ان قيد بقيد بالاستناد الى ما ليس من نوع
 النظرى كما شرنا نعم يمكن ان يحتمل على تقريب الاستدلال بتلك الشرطية
 على بطلان حصوله بطريق التسلسل فان قلت بل المنع الذى اوردته
 المحشى على تقدير الشق الاول متوجه على كبرى دليل الشرطية المرتب
 من القياس الافتراضى الشرطى على ما قررتم ويكون ذلك المنع راجعا
 الى دليلهما اعني قوله اذ ليس هناك شئ يصح الاستناد اليه لاف على تقريب
 ذلك الدليل قلت ان قيد الحد الاكبر بالقيد المذكور يتوجه على تقريبه
 والافيتوجه على كبراه فهذا المنع وامثاله متوجه بالتريد على الكبرى تازه
 وعلى التقريب اخرى الا انهم ربما يكتفون باحد المنع عن الاخر لظهوره
 بالمقايضة كما اشار الى مثله المحشى في حاشية الاداب وهذا نظير ان يقال
 هذا انسان لانه حساس فان اخذ الكبرى بان يقال وكل حساس انسان
 يتوجه المنع على تلك الكبرى وان اخذت بان يقال وكل حساس حيوان
 فلا يتوجه على الكبرى بل على التقريب اذ ليس الحاصل من الدليل
 اعني الحيوانية مستلزما للمط الذى هو الانسانية قوله حيث لم تؤخذ
 آه اما في دليل اثبات الواجب المذكور فلان لهم في اثبات الواجب
 بالذات مسلكين احدهما موقوف على ابطال الدور والتسلسل والثانيهما
 غير موقوف على ذلك وقد صرحوا بان ذلك الدليل من الثانى واما فى دليل
 القائل ههنا فلما عرفت من ان اخذه مقدمة منه يوجب المصادرة على المط
 ولغائل ان يقول انما يصح ذلك على تقدير كونه مسوقا لابطال التسلسل

كما ساقه القائل واما على تقدير كونه مسوقا لابطال نظرية الكل
 على ان يكون دليلا اخر عليه بدل دليل القوم كما يأتى منه فى الوجه الثانى فلا
 اذ الغرض ابطال نظرية الكل باى وجه كان لامع تقدير امكان التسلسل
 اولا لدور فقط الا ان يقال بمجرد عدم الاخذ على التقدير الاول كاف
 فى ايراد المحشى على القائل لان ذلك القائل ساقه لابطال التسلسل على
 انه على كل من التقديرين غير موقوف على ابطالهما وان استلزمه وفرق
 بين اللازم المتأخر والمتقدم وستعرف تحقيقه ولذا صح للقائل سوقه
 لابطال التسلسل وفى قول المحشى وهذا مثل ما استدل آه اشارة
 الى ذلك الا ان يقال المراد آه هذا مما اشار اليه الشارح المحقق
 فى رسالة اثبات الواجب بالدليل المذكور حيث قال اقول يمكن
 ان يناقش فى المقدمة الاولى بانه ان كان المراد بعدم الاستقلال احتياجه
 الى الغير فسلم ولا يستلزم المط لجواز ان يكون الغير ممكنا ايضا
 وهكذا وان اريد عدم استقلاله فى نوعه بمعنى انه محتاج الى ما لا يكون
 ممكنا فهو اول المسئلة ولولا اخذت هذه المقدمة حدسية لم يبعد لكنه
 لا يجرى فى المناظرة انتهى تلخيص الجواب ابطال المنع ببداية المقدمة الممة
 وحاصل عدم جريانه فى المناظرة منع تلك البداية اذ الحدسيات كالمجربات
 تختلف باختلاف الاشخاص كيف ولو كانت تلك المقدمة بديهية لثبت
 الواجب بالذات بمجرد تلك المقدمة قطعا فليقوا باقى المدمات من العلماء
 الاعلام كالابن خفي واقول الكل ركيز والصواب اختيار الشق الاول
 ودعوى الحدس فى التقريب لان المستدل اشار بقوله وان كان متعديا آه
 الى انه لا شئ مما يصدق عليه الممكن من الاحاد والجموعات المتناهية او غير
 المتناهية بمستقل بل يحتاج الى غير فى الوجود فيلزم قطعا ان لا يتحقق
 الوجود فى نوع الممكن على تقدير انحصار الوجود فيه والا يلزم استقلال
 فردا منه ورجحان وجوده على عدمه من غير مرجح لاستحالة تحقق
 الوجود فى النوع بدون تحققه فى شئ من افراده واذ لم يتحقق الوجود

في ذلك النوع لم يتحقق فيه الابطال بالطريق الاولى لبداية ان الموجد
لا غير لا بد وان يكون موجودا في مرتبة الابدان واليه اشار المستدل ايضا
بقوله اذ ليس ههنا شيء يصلح للاستناد آه على تقدير انحصار الموجود
في الممكن يلزم ان لا يوجد شيء من الممكنات لا بالاستناد الى ما ليس بممكن
لعدم وجوده على تقدير الانحصار ولا بالاستناد الى ما يصدق عليه الممكن
لعدم وجوده ايضا على ذلك التقدير فكيف يجوز استناد بعضها الى بعض
ولو بطريق الدور او التسلسل فالاحتياج الى ما ليس بممكن لازم متأخر
لذلك الدليل القاطع لا مقدمة منه كما ذهب اليه المش والحشي وح لا يلزم
استدراك سائر المقدمات كالمهمتها على ما عرفت وهذا الذي ذكرنا
هو القياس الخفي السامع دفعة في ذلك التقريب الحدسي فان نسخ على
الناظر ثبت التقريب عنده بداهة فلا يتأخر لانه طالب للحق والافيكون
ذلك القياس الخفي دليلا قاطعا بالنسبة اليه فيقطع مناظرته ايضا
اذ يجدي نعم لا يجدي المكابرو ولا كلام معه اذ الغرض تحقيق المباحث لا الزام
كل معاند قوله وثانيهما ان هذا آه لا يخفى ان الوجه الاول كان
منه الذات دليل الشرطية تارة وتقريبه اخرى كما عرفت وهذا الوجه
منع لتقريب الاستدلال بتلك الشرطية على نفي التوقف الثاني اي لا يلزم
من ثبوت تلك الشرطية على تقدير تسليمها عدم توقف دليل القوم على
حدوث النفس مستند بان حال دليل القوم كحال احد مسلكي اهل الكلام
والحكمة مع المسالك الاخر الموقوف عندهم على ابطال الدور والتسلسل
فلو استلزم مثل ذلك النفي التوقف لبطل حكمهم بتوقف المسلك الثاني
على ابطالهما وهو فاسد قول وبالله التوفيق قد التبس هذا المقام
على المحشي او قصد زويج الزبوف والمروى الذي هو توقف دليل القوم
ههنا على حدوث النفس بين ايجاد التي هي توقفه على ابطال الدور
والتسلسل والامر واضح قطعا ان قد عرفت ان دليل القائل كما قام دليلا
على بطلان نظرية الكل باستثناء نقيض تالي الشرطية المذكورة كذلك

قام دليلا على بطلان امكان التحصيل ح مطلقا ولو بطريق الدور
والتسلسل بناء على جواز ان يكون لشيء واحد لوازم عديدة ولا يلزم
من كونه دليلا على بطلان الدور والتسلسل ايضا ههنا توقفه على
بطلانها والا لكان كل دليل متوقفا على مدعاه ومصادرة على المط كلف
والفرق واضح بين اللازم المتأخر المترتب على الشيء كالمزوم المعلوم اعملة
الموجبة وبين لازمه المقدم الموقوف عليه كالمزوم العلة المساوية لمعلولها
فبطلان الدور والتسلسل لازم متأخر لدليل القائل ولازم متقدم لدليل
القوم حيث اخذوه مقدمة من دليلهم دون القائل وكذا الكلام في مسلكي
اثبات الواجب ولهذا قال بعض المحققين ان المسلك الغير الموقوف على
ابطالهما كما يقوم دليلا على ثبوت الواجب بالذات كذلك يقوم دليلا
على بطلانهما ولما ثبت بدليل القائل بطلان الدور والتسلسل ههنا
مطلقا سواء كانت النفس قديمة او حادثة لم يكن دليل القوم متوقفا على
حدوث النفس وكان متوقفا على ابطال الدور والتسلسل بدليل من الادلة
ولو بدليل القائل فح يظهر ان لا اشكال في حكم القوم بتوقف احد
المسلكين على ابطالهما دون المسلك الاخر قوله وهو ان لزوم
استحضار الامور آه يعني انما حكموا ببطلان التسلسل ههنا لامتناعه
استحضار امور غير متناهية والتفات الى كل منها على حدة على سبيل
التفصيل لان اكتساب كل نظري يمنع بدون التفات الى كل من مبادئه
النظرية على حدة على سبيل التفصيل وان كفي الملاحظة الاجمالية
في المبادئ البديهية كافي ملاحظة القياسات الخفية في الحدسيات
والجربيات والمتواترات فعلى تقدير تسلسل المبادئ النظرية الى غير نهاية
يلزم في حصول شيء منها الاستحضار المذكور في زمان متناه فيما بين
شروع الناظر في الاكتساب وختامه لكن لزوم ذلك الاستحضار
لا يتوقف على حدوث النفس الحصول المذكور على تقدير قدمها
ايضا وما يقال على هذا يكون اللازم اكتساب الامور الغير المتناهية في الزمنة

متناهية لاستحضارها فيه والكلام في الثاني لاني الاول قد فوج بان اكتساب
النظريات الغير المتناهية واستحضارها تفصيلا متلازمان قوله
الحدوث تعلقها بالبدن اي لان تعلقها بالبدن حادث زمانا ولو كانت
قديمة اذ لو كان تعلقها قديما فاما ان يكون ذلك التعلق القديم تعلقها
بشخص البدن الانساني وهو مح لا كل شخص من ابدان الانسان
والحيوان حادث ضرورة بل كل شخص من المواليد الثلاثة من العناصر
حادث عند الكل وتعلقها بنوع البدن الانساني بان تنقل من بدن الى آخر
ولا تخلوا عن التعلق في شيء من الازمنة الماضية الى غير النهاية وهو ايضا
بط لانه قول بالتناسخ وهو بطل اوجوه الاول ما ذكره ارسطو من ان كل
بدن اذا تم استعداده لنفس في الرحم يفاض عليه من جانب المبدأ
الفاض نفس وجوبا دفعا للخل المحال فلكل بدن نفس على حدة فلو
تعلق به نفس اخرى بعد مفارقتها عن بدنها لكان لبدن واحد نفسان
وان لازم بط ضرورة ان كل احد يعلم ان لبس له النفس واحدة الثاني
او وقع التناسخ لتذكرت النفس ما عملته في التعلقات السابقة واللازم
بط وجد انا الثالث قد تم لك ابدان كثيرة جدا دفعة كما في بعض الحروب
فلو تعلقت نفس كل منها ببدن ح لكان عدد الابدان الحادثة في ذلك
الوقت مساويا لعدد الها لك في ثلاثا يلزم تعطيل بعض النفوس وتلك
المساوات بط بداهة وانت خبير بان التناسخ عند القائلين به مشروط
بعدم تخلل زمان بين المفارقة والتعلق الثاني كما دل عليه كلام الشريف
المحقق في تعريفاته فعلى هذا يلزم من بطلان التناسخ بهذا المعنى
حدوث تعلقها بنوع البدن الانساني لجواز تعلقها بابدان غير متناهية
في جانب الازل لكن يتخلل زمان بينهما وتعطيل المشار اليه في الوجه الاخير
غير لازم لان الاشهاد بالكمالات والتألم بالجملات لا تشغل على بطلانه غير
مبرهن لا يقال الوجه الاول المنقول عن ارسطو كما يبطل التناسخ بذلك
الشرط يبطله بدونه اذ يلزم اجتماع نفسين في بدن واحد على كل تقدير

لانا نقول لا يصح ابطاله ههنا بذلك الوجه لانه كما ترى موقوف على حدوث
النفس ولذا اوردوا عليه بانه دور محض لانه بين حدوث النفس بانها لو كانت
قديمة لكانت معطلة او متناخضة والكل بط ثم بين بطلان التناسخ
بحدوثها عند تمام استعداد البدن فان ابطاله القائل ههنا بذلك الوجه
فيقع فيها هرب من توقف دليل القوم على حدوث النفس وان ابطله
باحدا الوجهين الاخيرين فلا يقوم ان على بطلانه بدون ذلك الاشتراط
بداهة لان انتذكر والمساواة انما يلزم ان اذالم يتخلل زمان بين المفارقة
والتعلق الثاني واما اذا جاز ذلك التخلل فيجوز النسيان اطول العهد بين
التعلقين وتعلق نفوس الها لك على التدريج كما لا يخفى وايضا لبس
الاحتياج في دليل القوم الى بطلان التناسخ اولى من الاحتياج الى حدوث
النفس لان ادلة الحكماء في كل منهما مختلفة كما تقرر في محله وان اكتفى
بمجرد تقرر في محله فابال حدوث النفس الا ان يقال لبس الغرض ترجيح
احد الاحتياجين على الاخر بل مجرد هدم التوقف على حدوث
النفس قوله بناء على ان الاكتساب علة للزوم المعطل بحدوث
التعلق فقوله لحدوث تعلقها متعلق بالزوم المطلق وقوله بناء آه متعلق
بالزوم المقيد والاولى ان يقول اذ على تقدير قدمها ايضا يلزم ذلك
بناء على ان اكتسابها موقوف على تعلقها بالبدن وتعلقها بالبدن
حادث لبطلان التناسخ والتعطيل لينج من غير المتعارف ان اكتسابها
موقوف على الحادث وكل موقوف على الحادث حادث فاكتسابها حادث
ولو كانت قديمة قوله واعماله بعض الخواص آه عطف علة على
المعلول اذ المتيقن ان الاكتساب موقوف على الاعمال المذكور كما تقرر
في محله ولذا امتنع للنفس اكتساب الكمالات بعد المفارقة من البدن
والاعمال المذكور موقوف على تعلقها بالبدن لكون القوة الموقوفة عليها
حالة بالبدن من حلول الاعراض في محالها والحلول المفسر باختصاص
النساع بالنعوت بوجوب استحالة وجود الحال بدون المحل وتلك القوة

هي المتصرفة التي من شأنها التركيب والتفصيل ويستخدم بها النفس
نارة في النظر وترتيب الكليات المعقولة والوهم اخرى في ترتيب صور
المحسوسات والمعاني الجزئية المنترعة عنها فهي بالاعتبار الاول تسمى
مفكرة ولذا اختارها ههنا وبالاعتبار الثاني تسمى مخيلة ومع قطع
النظر عن الاعتبارين تسمى متصرفة ولقائل ان يقول انما يتم توقف
الاكتساب على التعلق بالبدن اذا لم يحز الاكتساب بالعرف المفرد الذي
لا يتصور فيه الترتيب والتفصيل واما اذا جاوز ذلك كما سيجي ذلك من المص
فهو محمل نظر اذا مجرد الالتفات الكافي في الكسب بالمفرد لا يتوقف
على شيء من القوى الجسمانية كما لا يخفى قوله ويمكن ان يجاب عنه
آه تلخص الجواب ان التعلق بالبدن معتبر في مفهوم النفس فيجوز
ان يكون عنوان النفس عرضا مفارقا لكل من تلك الجواهر المجردة
فاذا اضيف الحدوث الى عنوان النفس لم يتبادر منه الاحداثها من حيث
انها متصفة بذلك العنوان وحدوثها من حيث الاتصاف بذلك العنوان
كما يكون بحدوث ذاتها وتعلقها معا كذلك يكون بحدوث تعلقها
فقط مع قدم ذاتها فقولهم هذا الدليل موقوف على حدوث النفس بمعنى
انه موقوف على احد الامرين اما حدوث ذاتها واما حدوث تعلقها اذ كما
يندرج فيه حدوث ذاتها يندرج فيه حدوث تعلقها مع قدمها ذاتها
وهذا كما يقال لم يحدث في بلدنا شاعرا او منجم الى سنة كذا مع ان ذات
ذلك الشخص حدث فيه قبل تلك السنة بزمان كثير لانه انما يكون شاعرا
او منجما بعد زمان كثير من ولادته لكن لما اراد به الشخص المتصف بعنوان
الشاعر والمنجم من حيث اتصافه به صح نفي حدوثه قبل تلك السنة فعلى
هذا يكون اطلاق النفس على تلك الجواهر المجردة قبل تعلقها بالبدن
وبعد المفارقة عنها مجازا بطريق الاول في الاول والكون في الثاني
ولا يتجه عليه انه لو كان الامر كذلك لم يصح قولهم كل نفس بعد المفارقة
تلتذوا بالكمالات وتأنى بالجهالات لان المعبرة في عقد الوضع ان يكون

العنوان

العنوان صادقا على الامر فراد في احد الازمنة كما في قولهم كل نائم مستيقظ
نعم يتجه عليه ان الجمهور جعلوا عنوان النفس المعرف باجوهه المجرد
في ذاته عن المادة الجسمية المتعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف ماهية
نوعية مشتركة بين تلك الجواهر المجردة فلا يكون عرضا لازما فصلا
عن كونه مفارقا بالفعل ولعلمهم جعلوا المتعلق على معنى ما من شابه التعلق
بالبدن اذ الماهيات النوعية وسائر الذاتيات ولو زعمها بمنع انفكاكها
عن افرادها في شيء من اوقات وجودها لا يقال هذا الجواب مبني على مجوز
كون التعريف المذكور رسما للنفس كما جوزه المص في شرح المقاصد
فيجوز ان يكون رسما بعوارض مفارقة لاثان قول المقيد المحجب كون مفهوم
النفس عارضا مفارقا عن افرادها قبل التعلق بان يكون ذلك التعريف
حد لذلك العارض اللهم الا ان يقال يجوز ذلك ايضا لانه في مقام المنع
والاولى ان يجاب بتعريف مرادهم من حدوثها ذاتا وتعلقها من غير تعرض
بمفهوم النفس فتأمل قال الشارح لا يتم الابدعوى البداهة آه
اضافة الدعوى الى البداهة من اضافة المصدر الى معوله اي ادعاء
البداهة والحكم بها لامن اضافة العام الى الخاص كاضافة يوم الاحد
على ان يكون الدعوى بمعنى ما من شأنه ان يدعى كما هو الشايع في امثال
هذا المقام لان سأل الكلام على هذا الى انه لا يتم الانفس بداهة مقدماته
واطرافها وهذا مع انه لا فساد فيه لا يكتفى في نفي كسبية الكل وانما يكتفى
اذا ادعى ان بعض هذه المقدمات بداهة ليؤل الى ادعاء البداهة في المدعى
فلا يصح قوله وذلك كاف في نفي كسبية الكل ولذا حله المحشى على الاحتمال
الاول كما يدل عليه قوله فضلا عن دعوى البداهة وايضا الباء الداخلة
عليها للاستعانة او للسببية الموجبتين ان تقدم الدعوى على تمام الاستدلال
الداليتين بواسطة الحصر المشتمل على السلب الضروري والابحجاب
الامكاني على معنى التوقف الذي هو ان لا يمكن تمام الاستدلال الا بعد
ادعاء البداهة في المقدمات واطرافها لا المصاحبة الشاملة لمصاحبة جميع

لوازمه له ولو كانت لوازم متأخرة اذ لو حلت على المصاحبة جاز ان يكون الحكم ببداهة المقدمات لازما متأخرا لتمام استدلالهم كدعاهم فلا يترتب عليه ما قصده من الاستغناء عن دليل القوم ههنا لجواز ان يكون ذلك الحكم مع حكم مدعاهم اعني نفي كسبية الكل لازمي ملزوم واحد في درجة واحدة فلا استغناء عنه نعم كما يبطل الدليل باستلزامه دعوى البداهة في المط كذلك يبطل باستلزامه نفس بداهة المط لكنه مع اندفاعه بان بداهة اخذ المتلازمين لا يوجب بداهة الاخر كما سبش الحشى في البحث الثاني لا يجدى في غرض الش ههنا كما عرفت في الاضافة فلذا حمله الحشى على المعنى الاول الدال على كون تلك الدعوى لازما متقدما موقوفا عليه كما يدل عليه قوله لانه انما يتوقف آه كما ستعرف ثم مراده من المقدمات القضايا المسوقة لبيان هذا المطلب اذ لما كان البيان ههنا بالاقبسة لا بما يشتمل على دليل مستلزم بواسطة مقدمة اجنبية او غريبة كان كل من تلك القضايا مقدمة بمعنى قضية جعلت جزء قياس او حجة وفيه تأمل لان منع التقريب في بعضها كما سبق من الحشى بقدر فيه ويمكن دفعه بادنى تأمل ولك ان تقول كل منها مقدمة بالمعنى الاعم المفسر بما يتوقف عليه صحة الدليل سواء كان جزءا منه كالصغرى او خارجا موقوفا عليه كشرائط الادلة من مثل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وكصدق المقدمة الاجنبية وعلى التقديرين فالمراد التوقف على دعوى البداهة في بعض تلك القضايا لاني جميعها للقطع بان بعضها كلزوم الدور والتسلسل وبطلانها نظري ولذا احتساجوا في بيان اللزوم الى امتناع اكساب التصديق من التصور وبالعكس وفي بيان بطلان التسلسل الى حدوث النفس كما هو المشهور واحتاج المحققون الى بيانها بادلة اخرى كما سبق من الش وغيره والمراد من اطراف تلك القضايا المفهومات التصورية من موضوعات الجليات منها ومجمولاتها ومقدمات الشرطيات منها وتواليها وتوقفه على دعوى البداهة في نفس القضايا المذكورة قادح في دليل جانب التصديقات وعلى

دعوى البداهة في اطرافها قادح في دليل جانب التصورات لما قدمنا ان دليل القوم ههنا منحل الى دليلين بل الى ادلة اربعة احدها نفي كسبية جميع التصورات وثانيها نفي كسبية جميع التصديقات وثالثها نفي بداهة جميع التصورات ورابعها نفي بداهة جميع التصديقات اذ لو كان الكل دليلين لم يتم تقريب شئ منهما فتذكر قوله الاول الا ان الدليل آه منع عدم تمام الدليل مع ان ما التزمه الش عدم تمام الاستدلال مبنى على ان التامين بالنسبة الى المستدل كما هو المراد ههنا متلازمان لان تمام الدليل عبارة عن صحته في الواقع مادة وصورة ومن شرائط صحة المادة كونها معلومة قبل المط بالعلم المناسب للمطلب وتمام الاستدلال بالنسبة الى المستدل عبارة عن كون اقامته اقامة الدليل الصحيح في الواقع مادة وصورة فمع تمام احدهما منع لتمام الاخرى بل فيه تنبيه على ان تمام الاستدلال المذكور في الحقيقة عبارة عن تمام الدليل المقام هذا نعم بين تمام الدليل بمعنى صحة وبين تمام الاستدلال على الخصم كما هو المراد فيما بعد عموم من وجه اذ قد يتم الاستدلال على الخصم بالدليل الفاسد مادة وصورة وقد يتم الدليل ولا يتم الاستدلال على الخصم وقد يتمان فيشكل تعرضه بالدليل في السؤال الاتي وقد يتدفع بان العموم المذكور بين التامين انما هو اذا كان تمام الدليل بمعنى صحته في الواقع واذا كان بمعنى صحته عند الخصم كما يدل عليه قوله حتى يتم الدليل على الخصم فيعود التلازم بل العينية كما تقدم وبهذا يظهر اندفاع ما اورده بعض القاصرين من ان هذا المنع منه مبنى على عدم الفرق بين الدليل والاستدلال وما اورده بعض الافاضل من انه ليس مبنيا على عدم الفرق المذكور لان الاستدلال اقامة الدليل فالفرق بينهما كما لا يخفى على المجانين لكنه مبنى على عدم الفرق بين تمام الدليل وتمام الاستدلال مستندا بما قاله بعض المحققين في حواشي حاشية المطالع من ان صحة الاستدلال بدليل يتوقف على ثلاثة امور متخالفة في المفهوم الاول صحته والثاني معلومية صحته والثالث بداهة ابتداء

او انتهاء انتهى اذ لما كان صحة الاستدلال متلازمة مع صحة الدليل او عيناها سواء كآب بالنسبة الى المستدل او بالنسبة الى الخصم كان كل من الصحيحين موقوفة على ما يتوقف عليه الاخرى وغير موقوفة على ما لا يتوقف عليه الاخرى فلا معنى لتمام الدليل بمجرد المعلومات دون الاستدلال على انه يمكن المناقشة فيما ذكره بعض المحققين بانه لو كانت بداهة المقدمات شرطا لصحة الاستدلال لما احتاج القوم في جواب من تجوز التسلسل مع قدم النفس الى بناء الدليل على حدوث النفس مع ضعف ادلته بل ابطالوه باستلزامه انتفاء ذلك الشرط ولو سلم اشتراطها به اشرط حدوث النفس فغاية ما ذكره ذلك المحقق هو التوقف على نفس البداهة لا على دعويها واستعرف ان الاول لا يستلزم الثاني لعله مبني على عدم الفرق بين التوقفين او على ظن الاستلزام بينهما والكل خلاف الواقع كما تعرف قوله لانه انما يتوقف على معلومية آية معنى ان صحة الاستدلال على شيء بطائفة القضايا التي هي مقدماته يكفيها مجرد كونها مع اطرافها معلومة بالعلم المناسب المطلب هناك واو كانت معلومة بطريق النظر والاكتساب ولا يتوقف على نفس بداهة شيء من تلك القضايا واطرافها فضلا عن تلك الصحة على دعوى بداهة شيء من تلك القضايا واطرافها والحكم بها حكما مطابقا لواقع فان عدم التوقف على دعويها بهذا المعنى بطريق الاول لان التوقف على تلك الدعوى يستلزم التوقف على نفس البداهة مع زيادة شيء اخر هو حكم المستدل بها نعم لا بد من انتهاء تلك القضايا واطرافها المعلومة الى امور بدئية في الواقع قطعاً للدور او التسلسل المحالين لكن وجوب ذلك الانتهاء لا يستلزم توقف صحة على دعوى بداهة شيء من تلك القضايا واطرافها لجواز ان لا يكون ذلك انتهى من جعلها بل خارجا عنها ولو سلم فغايتها استلزام الصحة لنفس بداهة ذلك انتهى في الواقع لا التوقف عليها اذ ربما يكون لازم الشيء متأخر عنه او لازما معه شيء ثالث لازما مقدما

موقوفا

موقوفا عليه واوسلم فغايتها التوقف على نفس بداهة ذلك انتهى من المقدمات لا على دعويها اذ يجوز ان يكون ذلك انتهى معلوما بالعلم المناسب وبديهيا في الواقع ولا يكون الحكم بداهته بديهيا بل نظريا ثابتا بدليل او غير ثابت ابد كما يشير اليه في البحث الثاني وكيف يتوقف صحة كل استدلال على دعوى بداهة بعض مقدماته من تلك القضايا ونحن نجد في انفسنا علوما قطعية حاصلة لنا من قبل ولا ندري انها حين حصولها حصلت لنا بطريق البداهة او بطريق الاكتساب ولا يتجه ان يقال لو حصلت بطريق الاكتساب لشعرنا بذلك الاكتساب الصادر عنا بالاختيار لا نأقول لا يلزم من الشعور به حال الصدور دوام ذلك الشعور ولا الشعور بذلك الشعور كما ذكره الشريف في حاشية المطالع في مثل هذا المقام فيعرض شبهة النظرية في كثير مما تعلمه بديهيا فضلا عن غيرها كما يعرض شبهة البداهة في كثير مما تعلمه نظريا لاحتمال حصول لنا بطريق الحدس بتلك المقدمات المفهومات التي سبقت لبيانها كما سبق مثله في دليل اثبات الواجب تعالى وكما قال الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه ان ثبوت الواجب تعالى بجائز مصنوعاته بطريق الحدس اذ الفرق بين الحدس والفكر حضور تلك المقدمات المرتبة دفعة في الحدس وتدريجا في الفكر وربما يشكل الفرق بينهما حال تحصيل العلم بتلك المقدمات فاطنك بالفرق بعد عهد بعيد ففي الدليل الذي انتهى مقدماته الى مثل هذه العلوم يصير جميع مقدماته معلومة بالعلم المناسب ويتم بها الاستدلال والدليل قطعاً مع الشك في بداهة كل من تلك العلوم المنتهى اليها فكيف يتوقف على الحكم بداهتها وايضا فغاية الامر مع قيام تلك الشبهة اظن بداهة ذلك انتهى فكيف يتوقف عليه صحة البرهان واقامته مع ان الظن لا يناسب اليقين الماط هناك واذا قد ظهر ان صحة الاستدلال غير موقوفة على الحكم بداهة شيء من مقدماته في امثال هذه الاستدلالات ظهر ان صحته غير موقوفة

على ذلك في شيء من المواضع وان كان المعلوم المنتهى اليها بديهية ذاتا
وبداهة كما هي هنا حيث انتهى بطلان التسلسل الى استحالة اجتماع
التقيضين حيث لزم تناهي الغير المتناهي او عدم تناهي الزمان المتناهي
وبطلان الدور الى استحالة تقدم الشيء على نفسه وكل من الاستحالتين
بديهية وكذا الحكم ببدهيتهما بديهية لكن تمام الاستدلال لا يتوقف على
الحكم ببدهيتهما كما عرفت بل يتم بمجرد كونهما معلومين يقينام قطع
النظر عن نيتهما بطريق البداهة الاولى ولاجل ما حققنا قال العلامة
الرازي في شرح المطالع والشريف المحقق في حاشيته عليه ان صحة
هذا الاستدلال لا يتوقف على دعوى البداهة لشيء من مقدماته وانما
يتوقف على معلومية مقدماته كما استقله ولاجله قالوا لا يلزم من كون
الشيء بديهيا في الواقع ان يكون الحكم ببدهيته كذلك وان اتفق
البداهة في بعض المواد فان قلت غاية ما ذكرتم وما ذكره العلامة ان
صحة الاستدلال لا يتوقف على الحكم ببدهية شيء معين من المقدمات
واطرافها على سبيل التعيين من بينها لان صحتها لا يتوقف على الحكم
ببداهة شيء مأمنا ولو على سبيل الاجمال والابهام وغرض الشبهة
يتم بهذا القدر وهو قطعي في الاستدلال على هذا المطلب ولو بغير دليل
القوم كدليل الش والدليل المماثل ادليل اثبات الواجب او غيرها وان
لم يتوقف على تلك الدعوى سائر الاستدلالات وذلك لانه ربما يعرض
المستدل بكل من تلك الادلة ههنا شبهة نظرية بجميع مقدماته واطرافها
على تقدير نظرية جميع النصورات والتصديقات فلا يمكن الاستدلال
بشيء منها لاستلزامه الدور والتسلسل فلا يعتمد عليه دليله الا بعد
انقطاع عرق الشبهة بالحكم ببدهية مقدماته ابتداء وانتهاء قلت ان
اريد بالحكم الموقوف عليه الحكم ببدهية شيء معين من المقدمات واطرافها
ففيه ان ذلك الحكم غير مقطوع به لما عرفت من جواز ان يكون الشيء
بديهيا في الواقع ولا يكون بداهته مقطوعا بها واذا احتمل النظرية

فلا تندفع تلك الشبهة بالتوقف عليه ثم وان اريد به الحكم ببدهية شيء
مأمنا على سبيل الاجمال فسلما انه غير مقطوع به لكنه حكم نظري
لا يثبت الا بواحد من هذه الادلة الدالة على وجوب انتهاء كل معلوم الى
البديهي ومرتب عليها فيكون لازما متأخر الهاكد عا هم لازما متقدما
موقوفا عليه ولازم انه لا يعتمد عليها قبل هذا الحكم بل هو بمجرد معلومية
مقدمات كل منها واطرافها بالعلم المناسب يعتمد عليه ويستدل به على
المدعى ثم على وجوب انتهاء تلك المقدمات واطرافها الى البديهي بان
يقول هذه المقدمات واطرافها امور معلومة وكل معلوم يجب انتهاءه
الى البديهي او بان يقول لو لم يكن منتهية الى البديهي لما حصل لنا علم
قطعي باستحالة اجتماع التقيضين من مقدماته والالزام الدور والتسلسل
واللوازم الثلاثة باطلة قطعيا ولو لم يكن بديهية فكل من هذه الادلة كما يفيد
المطيد فع تلك الشبهة عن نفسه كشجيع يدفع الضرر عن نفسه وعن غيره
وتحقيق ذلك انه على تقدير نظرية الكل يكون الحكم بالبدهية ايضا بل كل
حكم نظريا يستلزم العلم به احدا المحالين فان اتبع المستدل اثر تلك الشبهة
لم يحصل له حكم اصلا بل تقوده الى درك السوفسطائي اللادري والافيكفيه
بمجرد معلومية المقدمات واطرافها المستندة الى نفس البداهة ابتداء
وانتهاء اذ لو لم تكفيه تلك المعلومية ح بل احتاج الى الحكم ببدهيتهما
تنقل الكلام الى دعوى البداهة فاما ان يكفيه بمجرد معلومية تلك
الدعوى او يحتاج الى دعوى دعويها فنقل الكلام الى الدعوى الثانية
وهكذا فاما ان ينتهي الى كفيه بمجرد المعلومية المستندة الى نفس البداهة
في واحدة من المراتب او يحتاج المستدل الى دعوى البداهة الغير المتناهية
ولما بطل الثاني تعين الاول فان قلت غاية ما ذكرتم ان صحة الاستدلال
لا يتوقف على دعوى البداهة صريحا لا تفصيلا ولا اجالا لانها
لا تتوقف عليها واوضحنا وغرض الشبهة ان يتم بهذا القدر وهو قطعي
وذلك لان هذا الكلام من الش بعد بيان سحاحة دليلهم بابتدائه على امتناع

اكتساب التصديق من التصور وعلى حدوث النفس عندهم ولذا لم يمكن لنا دفع ايراد المحشى عنه ههنا بان مراده لا يتم الابدعوى البداهة في المقدمات التي لا تتم عندهم بوجه كاستناع الاكتساب المذكور وتحدث النفس الضعيف الادلة فتح نقول صحة الاستدلال موقوفة على معلومية المقدمات واطرافها كما اعترقتم ومعلوميتها للنفس الحادثة موقوفة على نفس البداهة بناء على ان طرق البداهة كالمشاهدة والتجربة والتواتر من اسباب العلم ولولاها لانتفت المعلومات قطعا فاذا توقف صحة الاستدلال على نفس بداهة بعض المبادئ فقد توقفت على دعويها ضمنا كالمعلومية وسائر شرائط الادلة بناء على ان دعوى صحة الدليل يتضمن التزام جيع ما يتوقف عليه تلك الصحة ولذا كان منع المعلومية منعا موحها كما سيجي التصريح بذلك في كلامي العلامة الرازي والشرىف المحقق وكان منع مثل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى منعا موحها كما صرح به المحشى في حاشية الاداب قلت بعد تسليم ذلك فمجرد تضمن دعوى الصحة والمعلومية دعوى البديهة من شعور المعلن بتلك الدعوى وتوقف دليلها عليها لا يكفي في غرض الش ههنا وانما يكفي في نفي كسبية الكل ان يكون مفهوم البديهي محمولا على بعض المقدمات ولو جلا اجمالا بحيث لو فصل عاد الى ذلك التفصيل ولما كان بديهة شئ من المبادئ حكما نظريا غير ثابت قبل هذه الادلة امتنع ادعاء المعلن اياها بها والحكم بها قبلها ولو اجمالا اذ الحكم الاجمالي بهذا المعنى فرع الحكم التفصيلي فقد ظهر ان صحة الاستدلال على هذا المطلب لا يتوقف على دعوى البديهة لا تفصيلا ولا اجمالا لا صريحا ولا ضمنا على وجه يشعر به المستدل فلا اعتبار في كلام المحشى ههنا الا انه يجز عليه ان غرض القوم ههنا تحقيق الاحتياج الى المنطق والاستدلال الصحيح عليه فلا وجه لاقتصاره على مجرد المعلومية بل لابد من صدق المقدمات في الواقع ايضا كما استنقل عن الشريف المحقق في الحاشية الكبرى الا ان يكون الحصر في كلامه

اضافيا

اضافيا بالنسبة الى البداهة ودعويها فلا يقدح فيه توقفه على شئ آخر غيرها او يحتمل العلم على العلم المطابق للواقع وعليه يحتمل ما في الحاشية الصغرى فاعرف هذا المقام اذ قد يسهو عنه اقوام بعد اقوام قوله لكنه لا يستلزم آه اي وان استلزم توقفه على نفس البداهة لما نقلناه عن بعض المحققين او مراده بل لا يستلزم توقفه على نفس البداهة لما ذكرناه من القدح في ذلك المنقول لكن الظ من اقتصاره على دعويها ههنا مع انه تعرض لنفسها ايضا فيما قبل هو الاول ومع ذلك لا يخ عن الائمة الى الثاني قوله لا يقال لابد من دعوى آه اثبات الم بتحرير مراده الش بان ليس مراده انه لا يتم الا بالنسبة الى المستدل حتى يتوجه ذلك بلى مراده انه لا يتم بالنسبة الى الخصم بشهادة انهم في هذا الاستدلال في مقام التعليم وربما ينقلب التعلم حضا فيورد الشبهة التي اوردها ههنا وهي انه على تقدير نظرية جيع التصديقات يكون القضايا مأخوذة في هذا الاستدلال ايضا وعلى تقدير نظرية جيع التصورات يكون شروط التصديق بتلك القضايا اعني تصورات اطرافها نظرية ايضا فلا يمكن الاستدلال بشئ من الدليلين لان الاستدلال بهما موقوف على التصديق بالقضايا مأخوذة فيهما والتصديق بها على ذلك التقدير يستلزم الدور او التسلسل في انفس التصديقات او في شروطها مع انهما محالان ومن البين ان هذه الشبهة على تقدير كونه منعا للمقدمات مستندا بان العلم بها مستلزم لاحد المحالين على ذلك التقدير لا تندفع بالمنع وهو لا بالاستدلال لانه يعود بمثلها على كل دليل اثبت به لدفعها وفي كل مرتبة ولا تنقطع عرقها الابدعوى البداهة في تلك المقدمات البديهة ذاتا وبداهة فعلي هذا يثبت الحصر الذي ادعاء الش اما الجزء الايجابي القائل بانه يتم بدعوى البداهة فقط لما عرفت من انقطاع عرق الشبهة بعدها واما الجزء السلبي القائل بانه لا يتم بدونها فلما اشترطنا ان المستدل اذا لم يدع بداهة تلك المقدمات بل ادعى نظريتها واستدل عليها ثم ادعى نظرية مقدمات

هذا الاستدلال الثاني واستدل عليها وهكذا في كل مرتبة الى غير النهاية
فيجوز للمخصم ان يمنع تلك المقدمات في كل مرتبة من تلك المراتب بحيث
لا يقف جواز منعه عند حد مستند بان العلم بها على ذلك التقدير
مستلزم لاحد المحالين في انفس التصديقات او في شروطها كما اثبتنا
وقوله وان استفسر في كل مرتبة تسامح لان طلب التفسير والتعريف
ليس منعا اخر لان المنع طلب الدليل ولا وظيفة اخرى والمراد ما ذكرنا من كونه
اشارة الى المنع المستند بلزوم احد المحالين في شروط التصديق وانت
تخير بان الاستفسار عن المجهول المطلق محال فلاستفسار مستلزم
لمعلومية الاطراف المطر ولو بوجه ما وهذا القدر كاف في التصديق
الا ان يقال قد يتوقف التصديق بالقضية على تصور اطرافها على وجه
مخصوص قوله لانا نقول آه تلخيص الجواب ان ذلك الخصم اما
ان يكون مناظرا طالبا لظهور الحق او لا يكون مناظرا بل مكابرا فعلى الثاني
الجزء الايجابي من ذلك الحصر ثم اذ لا ينفعه اظهار المعجزة فضلا
عن دعوى البدهة وكيف دعوى البدهة لا يفيد علما بالحكم المجهول
عند الخصم فلذا قالوا انها لا تجرى للمناظر كما ظنك المكابر وعلى الاول
فالجزء السلبي ودليله ممنوعان اذ يكفي ما يكفي نفس المستدل فيقطع
بحجته بمجرد المعلومية المستلزمة للبدهة ابتداء وانتهاء من غير احتياج
الى حكم المستدل بالبدهة اذ لا يجوز منع المقدمة بعد كونها معلومة
للمناظر وان لم يعلم بداهتها وقد عرفت صحة الدليل المعلوم بالعلم المناسب
مع الشك في بداهته كل مقدمة معينة وصحة البرهان مع عدم الجزم ببدهة
شيء من مقدماته المتعينة وقد شيدنا اركان الجواب بحيث لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه ولا جل ما حققنا دفع الشريف المحقق تلك
الشبهة عن المناظر الطالب لظهور الحق في الحاشية الصغرى بمجرد
الحكم بالمعلومية من غير التفات الى البدهة حيث قال هذه المقدمات
واطرافها امور معلومة لانا بلا شبهة في ذلك فيتم الاستدلال بها قطعاً

وكونها

وكونها معلومة لنا مؤيد لمطلوبنا انتهى ودفعها مع العلامة الرازي
في شرح المطالع وحاشية الكبرى عليه عن ذلك المناظر بمجرد الاعتماد
على نفس المعلومية مع التصريح بان صحة الاستدلال لا تتوقف على دعوى
بداهة شيء من هذه القضايا لا صريحاً ولا ضمنياً حيث قال ما حاصله ان هذا
الشك لا يكون معارضة لانه لا يثبت نقيض المدعى ولا نقضا بالحرمان
والخلف وهو ظ فهو اما نقض باستلزام الدليل احد المحالين واما
مناقضة فان كان نقضا بانه لو تم بجميع مقدماته لكات القضايا المأخوذة
فيه معلومة واللازم بط مستلزم للدور او التسلسل ايضا لان تلك القضايا
واطرافها على تقدير نظرية الكل كسبية غير منتهية الى يديهي فيحتاج
الى كاسب وهكذا الى غير النهاية فاما يدور او يتسلسل فجوابه منع لزوم
كسبية تلك القضايا على ذلك التقدير لجواز ان يكون ذلك التقدير محالا
انفك عنه لازمه الذي هو كسبية تلك القضايا واطرافها ولو سلم فلان
احتياجها الى كاسب اذا احتاج الى الكاسب ما هو كسي في الواقع لا ما هو
كسي على كل تقدير يمكن اوجع وان كان مناقضة فان منع بداهة تلك
القضايا واطرافها فلا يكاد يتوجه هذا المنع لان المعلن لم يدع بداهتها
بل صحتها وذلك لان صحة الاستدلال بها لا تتوقف على بداهتها وبدهة
اطرافها بل على صدقها في نفس الامر ومعلومية صدقها فيها فنع
بداهتها منع لمقدمة لم يدعها المعلن لا صريحاً ولا ضمنياً وان منع صدقها
او معلومية صدقها فهناك مسلكان احدهما منع صدقها في نفس الامر
او معلومية صدقها فيها مستنداً بانه يجوز ان يكون الواقع نظرية اسكل
فلا يمكن العلم بشيء منها لاحد المحالين وهذا المنع مما لا يمكن التفصي عنه
فالخام المعلن لازم وثانيهما منع الصدق او المعلومية على تقدير نظرية اسكل
بان يقال سلماً ان تلك القضايا صادقة او معلومة الصدق في الواقع لكن
كونها صادقة على تقدير الكل او معلومية الصدق على ذلك التقدير ثم
كيف والعلم بصدقها او بمعلومية صدقها على ذلك التقدير مع مستلزم

لا أحد الفسادين فذلك المنع مدفوع بالتزديد بان يقال لما كانت تضادقة
او معلومة الصدق في الواقع فاما ان يكون كذلك على ذلك التقدير ايضا فيتم
الدليل المذكور سالما عن ذلك المنع ولا يكون كذلك على ذلك التقدير فيكون
ذلك التقدير منافيا للواقع لان الواقع في الواقع وقع على جميع التقادير
الغير المنافية له ومنافي الواقع متف في الواقع واما ما كان يلزم المط
انتهى وفي هذا الكلام من المحشى تعريض بالعلامتين حيث حكما
يلزم الاحكام في المسلك الاول بان السلوك الى هذا المسلك مما يفود
السالك الى درك السوفسطائي الا ادري لانه كما ينفي العلم
بهذه القضايا ينفي العلم بكل قضية ونقضها كما اشرنا فكما
لا يفهمنا ذلك السوفسطائي المكار كذا هذا السالك كيف
وهو اجهل من الحيوانات العجم الخائكة باحكام المحسوسات فلا كلام
معه بل الاحكام والالزام يدور ان حول المناظرة بين ذوى الافهام
ولا يخلص للشارح ههنا الا بان يقال قد عرفت ان جواب العلامتين
بالتزديد عن المنع بالمسلك الثاني لم يكن باثبات المقدمات المهمة
على تقدير كل من الشقين بل كان باثباتها على الشق الاول وبغير
الدليل على بطلان نظرية الكل بمنافاتها للواقع على الشق الثاني وذلك
التغير اعتراف منهم بان مقدمات ذلك الدليل على الشق الثاني غير
ممكنة الثبوت ايضا فلا يتم الدليل المشتمل عليها لا بدعوى البداهة فيها
اذ لو اشتغل ببيانها بالدليل بتوجه ذلك المنع على مقدماته ايضا فيدفع
بالتزديد ايضا بالاثبات تارة وبالتغير اخرى ويعود المنع والجواب المذكور
الى ادلة هذا الدفع بل الى جميع ما ذكر في الجواب على كل من الشقين وهكذا
الى غير النهاية ويحتاج المحجب في كل مرتبة من مراتب التغير الى دعوى
بداهة المقدمات وانت قد عرفت اضمحلاله ايضا على وفق مراد المحشى
على ان جواب العلامتين يمكن ان يحمل على الاثبات على الشق الثاني
ايضا بان ذلك التقدير لما كان محالا منافيا للواقع فلا يقدح في صديق

المقدمات ومعلوميتها ايضا فيتم الدليل سالما ايضا اذ لا يجب صحة الدليل
على كل تقدير محالا والالم يتم دليلا اصلا ضرورة ان كل دليل على تقدير
استلزامه اجتماع النقيضين او ارتفاعهما غير صحيح او بان يقال ليس
مراده من قوله لا يتم الدعوى انه ان تمامه يتوقف عليه بل مراده انه لا يثبت
الا الى دعوى البداهة لان المعمل في نفسه يطلب دليلا على كل مقدمة
نظرية فاذا انتهى الى الاوليات مثل استحالة اجتماع النقيضين فلا يطلب
عليها دليلا بل الظاهر انه يحكم ببداهتها ويعود الى مقدمة اخرى وبهذا
القدر يتم غرضه من الاسمية بمعنى الارحجية كما قدمنا فتأمل واما ما قاله
بعض القاصرين المعاندين بعد ذلك اذ لم يدع المستدل بداهة المقدمات
واطرافها كان للخصم ان يقول هذه المقدمات واطرافها نظرية على
تقدير نظرية الكل فيحتاج في تحصيل هذه المقدمات واطرافها الى الدور
او التسلسل المحالين فيكون الاستدلال الموقوف على المح محالا فاما
اذا ادعى بداهتها لا يبقى للخصم مجال الى ادعاء هذا المحال ويتم الاستدلال
واما كون بداهة تلك المقدمات مع اطرافها منافية لغرض نظرية الكل
فلا يضر المستدل بل يؤيده كما هو المذكور في الحاشيتين فاورده ابو الفتح
ناش من الجهل بحقيقة الحال وعدم التفرقة بين الدليل والاستدلال
انتهى هذا بانه فقيه نظر مع كونه افتراء على الحاشيتين لما عرفت ان ما فيها
دعوى المعلومية لا دعوى البداهة فقد ظهر بطلان ما ذكرنا بوجوه كيف
وهو عند اول الاباب كعقب خراب او طنين ذباب فقد انعكس رمية الجهل
عليه قوله الثاني انه ان اراداه اعلم ان القوم ههنا اثبتوا بالدليلين
حكيمين هما رفمان للايجاب الكلي اعني قولهم ليس الكل نظريا
وقولهم ليس الكل بداهيا ثم فرعوا على الحكيمين جزئيتين هما بداهة البعض
منهما وكسبية البعض الاخر منهما حيث قالوا بل البعض من كل بداهي
والبعض الاخر نظري وهما يخلطان الى جزئيات اربع ساقها الش
ليان بداهة الانقسامين ببداهتهما فالى الاصيل من استدلال القوم ههنا

تلك الجزئيات الأربع لا الحكمان المذكوران فقول الش المحقق ههنا نفي كسبية الكل كناية عن لازمه الذي هو بدهية البعض من كل منهما وقوله عدم بدهية الكل كناية عن لازمه الذي هو كسبية البعض من كل منهما ويدل عليه سوق كلامه لاسيما قوله فيما بعد وذلك بعينه دعوى البدهية في عدم بدهية الكل فح نقول لا يريد الش المحقق هذا ولذلك وكيف يريد انه يكتفي دليلا عليه وهو بصددين بدهية المط ولا يمكن الاستدلال على البدهية وكيف يريد ان قولنا هذه المقدمة او بعض المقدمة بدهية عين قولنا ليس جميع التصورات والتصديقات نظرية مع ان الاول موجبة شخصية او جزئية حاكمة يفهم البدهية على بعض معين او غير معين من مقدمات هذا الدليل واطرافها والثاني سالبة لمفهوم النظري عن مجموع التصورات والتصديقات بل يريد انه عند الحكم بان هذه المقدمة او بعض المقدمات واطرافها بدهية ينتقل الذهن دفعة بطريق الخدس الى ما هو المط الاصيل من الدليل الاول اعني بدهية بعض التصورات والتصديقات اذ لما كان معلومية المقدمات شرطا لصحة الاستدلال عند كل استدلال كانت ملحوظة ههنا واوجالا فينتج دفعة ان بعض المعلومات هذه المقدمات واطرافها وهي بدهية في بعض المعلومات بدهية من غير احتياج الى ترتيب تلك المقدمات او غيرها على سبيل التدرج اللازم في النظر البينة وذلك مما يجده كل عاقل من نفسه لاسيما بعد الشوق والتعب في تحصيل المطاف ما غير متنافين الخدس كما يسمى من الش ولاجل ان المط ههنا ليس عين تلك الشخصية او الجزئية بل حاصل بواسطة القياس الخفي الخدسي وفيما بعد عين المقدمة الاستثنائية لم يقل ههنا وهذا عين كسبية الكل كما يقول بعد وبهذا البيان ظهر خلال اقتضاء التفريع دعوى العينية وسقط الوجهان الاخيران من وجوه محذرة واندفع ما اورد عليه ان مجرد قضية واحدة وان استلزم قضية اخرى كما في الاصل وعكسه المستوى او التقيض الا ان العلم باحدهما لا يستلزم العلم بالاخرى ما لم ينضم اليها قضية اخرى مع ترتيب بينهما بان

يقال

يقال ههنا كما كانت هذه المقدمة او بعض المقدمات واطرافها بدهية لم يكن الكل كسبيا لكن المقدم حق فلم يتفرع عدم الاحتياج الى الدليل انتهى مالا وذلك الاندفاع هو ان المط ان القضية الاخرى تنضم اليها على نظم الطبيعي دفعة من غير ترجيح فتحصل الاخرى بطريق الخدس وبمجرد ظهور هذا ورجحانه يثبت دعوى رجحان طريق المص من الاحالة الى البدهية كما لا يخفى قوله ولو سلم ان هذه الشخصية او الجزئية هو عين ذلك المط الذي هو رفع الابهام الكلي فلا يتفرع عليه ايضا سلب احتياج ذلك المط الى الدليل عليه وانما يتفرع عليه ح لو كانت تلك الشخصية او الجزئية الحاكمة بدهية بعض المقدمات واطرافها بدهية وهو مما لجواز ان يكون ذلك البعض بدهيا في الواقع ولا يكون الحكم بدهية بدهيا بل نظريا محتاجا الى الدليل فح يكون المط عين هذا النظري فكيف لا يحتاج الى الدليل عليه وان خبير بان هذا التجوز من الخش في مثل استحالة اجتماع التقيضين من مقدماته مكاره لانها بدهية ذاتا وبدهية ولئن تنزلنا فلا شبهة في رجحان الحكم بدهيتها وقد سبق ان هذا القدر يتم دعوى الرجحان نعم لا يتوقف صحة الدليل على الحكم بدهيته فالوجه عليه هو الوجه الاول لا هذا الوجه اللهم الا ان يكون هذا الوجه مبنا على عدم كفاية مجرد المعلومية فكانه قال ان كني مجرد معلومية المقدمات واطرافها فلا يصح القول بتوقف الدليل على دعوى بدهيتها وان لم يكف بل يحتاج المعلن الى دعوى البدهية بناء على تجوز الخصم نظرية المقدمات واطرافها على تقدير نظرية الكل فذلك الخصم كما يجوز نظرية المقدمات واطرافها يجوز نظرية دعوى البدهية فلا يتفرع عليه انه لا حاجة الى الدليل عليه بالنسبة الى احد فلينأمل واعلم اننا قد اسلفنا ان ههنا دهي بين احديهما انقسام الكل الى البدهية والنظري وثانيهما كون ذلك الانقسام بدهيا والمص انما ادعى بقوله بالضرورة بدهية الدعوى الاولى الى بدهية الدعوى الثانية

والشأن أنما ساق دعوى بداهة المقدمات واطرافها ترجيح الحكم بداهة
الاولى على وفق مراد المص فلذا توجه عليه هذا المنع من المحشى لان
بداهة الانقسام موقوفة على بداهة الجزئيات الاربع وعلى بداهة قولهم
ليس الكل نظريا وليس الكل بديهيا بداهة هذين القولين ملتزمة
عند الشئ لا محالة فلا يتجه ان هذا المنع من المحشى منع مقدمة غير ملتزمة
عند الشئ لانه ساق دعوى البداهة لبيان الدعوى الثانية التي جاز ان يكون
نظرية واذا جاز ذلك جاز ان يكون دعوى البداهة مقدمة نظرية
من دليلها بداهة دعوى البداهة غير ملتزمة عنده فتأمل ولا تشبه
احديهما بالآخرى قوله اللهم الا ان يحمل آه يحتمل ان يكون جوابا
باختيار الشق الثاني فتح معنى قوله لاستلزامه المصادرة على المط على
ذلك التقدير انه يستلزمها على تقدير ان يراد انه عين نفي كسبية الكل
لانه على ذلك التقدير يكون الدليل موقوفا على نفس المط والمصادرة
هو توقف الدليل على المط سواء كان المط جزءا خارجا موقوفا عليه
وما يقال هي كون المط عين الدليل اوجزه منه ففاسد من وجهين الاول
انه لا يمكن العينية اذ المط قضية واحدة ولا اقل في الدليل من قضيتين
اللهم الا ان يكون مبنيا على الدليل الاصول وفيه ما فيه الثاني
ان التوقف على المط مطلقا واو كان خارجا عنه مصادرة فاسد مستلزمة
لفقد شرط معلومية الدليل الكاسب قبل المط لاستلزامه للدور الباطل
كما وهم لان توقف المط على الدليل المعين ثم وان نفي على القول بان
خصوصية المسئلة من مشخصات المعلول فالخاصل بكل دليل على آخر
بالشخص فتح ينقدح توقف الدليل على حصول المط بهذا الدليل لجواز
ان يتوقف على حصوله بدليل آخر غير مشتمل على المصادرة وبالجمل على
تقدير تسليم الدور في الظل لدور في الباطن فليس مستلزما للدور الباطل
مع ان المصادرة باطلة وفاقا فالتعويل على ما ذكرنا وخلاصة الجواب ح
اناختار ان المراد هو انه عين ذلك النفي ومع ذلك يتفرع عليه قوله فلا حاجة

الى الدليل آه اذ ليس المراد نفي الاحتياج الى جنس الدليل بل نفي الاحتياج
الى الدليل المعهود للقوم اذ لما كان ذلك الدليل موقوفا على دعوى
البداهة وكانت تلك الدعوى عين المط كان ذلك الدليل مستلزما للمصادرة
فذلك المط سواء كان بديهيا او نظريا كان مستغنيا عن ذلك الدليل
الفساد ويحتمل ان يكون جوابا باختيار الشق الاول على ان يكون ذلك
القول بمعنى انه يستلزمها على تقدير توقفه على دعوى البداهة لكن
الظن هو الاحتمال الاول والالين التفرع بان المط يثبت بهذا الدليل اي
بدعوى البداهة باسهل وجه حال عما يتوجه على دليلهم بالاستلزام
لدليلهم المصادرة لان ذلك الاستلزام ح محل نظركا تعرفه ويتجه
على الاول ان حل قوله اعلى دعوى العينية ظ الفساد كما عرفت
وعلى الثاني ان استلزام دليلهم المصادرة انما ينم لو كانت
دعوى البداهة الموقوف عليها موقوفة على المط وهو م كيف وقد جوز
كونها دليلالا والدليل لا تتوقف على المدعى بل يجوز العكس فتح يجوز
ان يكون صحة الدليل والمط كلاهما موقوفين على دعوى بداهة المقدمات
واطرافها وان ادعى العلم بمجرد دعوى البداهة مستلزم للعلم بالمط والتوقف
على ملزوم المط كالوقوف على نفسه في اقتضاء فقد الشرط فهو
كالمصادرة في الفساد ففيه انه اعتراف بالحدس الذي قدمناه وانطسار
لجواز كون دعوى البداهة دليلا عليه ويتجه عليهما ان البحث الاول ان اثبات
التفرع عليه لا يحتاج الى تخصيص الدليل لان كل دليل على هذا المط
لا يتم الا بدعوى البداهة في المقدمات والاطراف عند الشئ فيكون تلك
الدعوى عين المط عنده في كل دليل فبعد تسليم ان التوقف على تلك
الدعوى مستلزم للمصادرة في دليل القوم لا وجه لانكاره في غيره اذ الفرق
تحكم ظ الثاني ان حل كلام الشئ ههنا على معنى انه يكفي دليلا عليه
او على معنى يعنه مناف لما قصده ههنا من بداهة المط اذ البديهي لا يمكن
الاستدلال عليه كما ذكره في حاشية الاداب وان حل الدليل على التنبيه

مجازا فلا يقدح في كلام الش بل يؤيده فبسقط منه من اصله الثالث
ان المتفرع على المصادرة فساد الدليل المشتمل عليها لاعداد الاحتياج
اليه بخلاف المتفرع على كون المط معلوما قبل الاستدلال فالوجه ما ذكرنا
فتأمل قوله الثالث انه لو سلم آه شروع لمنع قوله ثم لابد من دعوى
البداهة آه كما ان ذلك القول شروع في رجوع الدليل في جانب نفي بداهة
الكل ايضا الى دعوى البداهة في المط فحاصل مراد الش انه لابد في تمام
الدليل من دعوى البداهة في المقدمة الاستثنائية في القياس الثاني اعني
قولهم لو كان الكل بديهيا لما احتجنا في شيء منهما الى لفكر لكننا احتجنا
اليه في بعض كل منهما بان يقال هذه المقدمة الاستثنائية بديهية وجدانا
ومن البين ان تلك المقدمة الاستثنائية عين المط الاصل من سوق هذا
للدليل وهو بعض التصورات والتصدقات نظري محتاج الى النظر
في التحقيق وهو ليس الكل بديهيا في زعم المحشي والحكم ببداهة تلك
المقدمة الاستثنائية قول بان المط الاصل من هذا الدليل بديهي مستغن
عن الدليل وقد كان تلك المقدمة باعتبار ذاتها عين المط ههنا وباعتبار
الحكم بالبداهة عليها كافية في نفي كسبية الكل لانها مندرجة ايضا
في المقدمات في قوله ولا يتم الا بدعوى البداهة في المقدمات ولاجل انها
ماخوذة في المقامين بالاعتبارين لم ينتج عليه شائبة التكرار والاستدراك
واعمل كلمة ثم الدالة على التأخر في كلام الش الاشارة الى ان تلك المقدمة
بعد كونها مع سائر المقدمات كافية في نفي كسبية الكل باعتبار هي
عين المط من الدليل الثاني باعتبار اخر وللإشارة الى انه شروع في رجوع
الدليل الثاني الى دعوى البداهة في المط ولما كان تلك المقدمة مندرجة
فيما سبق كان توقف صحة الاستدلال على دعوى بداهتها ممنوعا في ضمن
الوجه الاول فقول المحشي لو سلم تسليم لذلك المنع العتيق لا اشارة الى منع
جديد مثله مستندا بكفاية مجرد المعلومية مع تسليمه كما وهم ويمكن دفع
هذا المنع بان تلك المقدمة الاستثنائية في دليل جانب التصورات

غير ثابتة فاحتاج الى دعوى البداهة لان الامام فخر الدين الرازي مع علو
كعبه قائل بان جميع التصورات بديهية والتعريفات باسرها لفظية
لاحقيقية قوله الى النظر في بعض التصورات آه جعل المقدمة
الاستثنائية من ذلك القياس موجبة جزئية لكونها تقبض التالى الذى
هو سالبة كلية او وقوع شيء التكررة في سياق النفي وهو دال على عموم السلب
وشموله كما صرح به المص في شرح التلخيص في باب تقديم المسند اليه قوله
فكون ذلك الادعاء عين دعوى البداهة في عدم البداهة اي في عدم بداهة
شيء ما مطلقا ثم اذ ليس دعوى البداهة في تلك المقدمة الاستثنائية عين
دعوى البداهة في قولنا ليس الكل بديهيا ولا في قولنا ليس البعض
بديهيا لجواز ان يستدل بكل من المقدمة الاستثنائية واحدهذين القولين
على الآخر وذلك لان القول الاول رفع الایجاب الكلى والقول الثانى
سلب جزئى وقد تقرر في محله انهما متلازمان كما ان كلا منهما مع تلك المقدمة
متلازمان بناء على وجود الموضوع الذى هو التصور والتصديق ههنا
فكلما صدق قولنا انا محتاج في بعض التصورات والتصدقات الى النظر
يصديق قولنا ليس جميع التصورات والتصدقات او بعضها بديهيا
وبالعكس واذا ثبت التلازم بين تلك المقدمة وبين كل من القولين فيصح
الاستدلال بالمقدمة على احدهما حيث يكون المقدمة معلومة وذلك الوجه
محمولا ويصح العكس حيث يكون الامر بالعكس وصحة الاستدلال بين
السببين دليل المغارة بينهما فكيف يكون دعوى البداهة في احد المتغيرين
عين دعوى البداهة في الآخر هذا مراده وليس مراده انه يجوز ان يستدل
بكل من دعوى البداهة على الاخرى لان بداهة احدهما متلازمين لا يستلزم
بداهة الآخر كما سبشير اليه بقوله ولا ملزومة لها واذا اتى الاستلزام
انتفى الاستدلال القطعى المراد ههنا وانت خبير بانه لا حاجة
في مغارة المقدمة المذكورة للقولين الى التثبت بزيل جواز
الاستدلال بينهما لانهما متغيران محمولا وإيجابا وسلبا

بالبداهة الا انه قصد الایماء الى توجه ما استفاد من الوجه الثاني من انه لما ثبت المغايرة بين المقدمة الاستثنائية والمطل الذي هو القول الاول فيجوز ان يكون تلك المقدمة مع بداهتها دليلا عليه ولا يخفى ان هذا الایماء يكفيه مجرد جواز ان يستدل باجدهما على الاخرى كما يكفي لبيان المغايرة لان جواز الاستدلال بين شئين مطلقا ولو من احد الطرفين فقط دليل المغايرة بينهما لا متناع ان يكون الشئ دليلا على نفسه والالكان معلوما قبل نفسه وهو فاسد فالاولى الاقتصار عليه لان الاستدلال بكل من الشئين على الاخر ممتنع مستلزم لكون كل منهما معلوما ومحمولا فيحتاج الى ما اشرنا من ان المراد هو الجواز بحسب الوقتين والموضعين وايضا يحتاج استلزام كل من القولين الساليتين لتلك المقدمة المرجحة الى ملاحظة وجود موضوعهما دفعا لاحتمال صدق السالبة بعدم الموضوع فلا يصدق الموجبة لتوقف صدقها على وجود الموضوع كما سيحكي تفصيله قوله ولو سلم آتقد كان حاصل الاول ان دعوى البداهة في تلك المقدمة الاستثنائية ليس عين دعوى البداهة في شئ من القولين المذكورين فضلا عن كونها عين دعوى البداهة في القول الاول الذي هو المط وحاصل هذا انه لو سلم انها عين دعوى البداهة في احدى القولين فلا تم عين دعوى البداهة في المط الذي هو القول الاول بل او كانت عينها بان يقال البديهي ما لا يحتاج الى النظر فقولنا ليس بديهيما يكون بمعنى ليس ما لا يحتاج الى النظر وسلب السلب فيكون قولنا ليس بديهيما بمعنى انه نظري يحتاج الى النظر فانما يكون عين دعوى البداهة في القول الثاني لمناسبة الجزئية والحكم على البعض بينهما ودعوى البداهة في القول الثاني ليست عين دعوى البداهة في القول الاول المط لما عرفت من ان القولين متغايران وان كانا متلازمين ولا ملزومية لهما اذ لو كانت دعوى البداهة في الملزوم مستلزمة لدعوى البداهة في اللزوم لامتنع الاستدلال بالشكل الاول المركب من المقدمات البديهي

مع دعويها بل لانسداد الاستدلال والاكتساب اذ لابد من الانتهاء الى البديهي وكل كاسب ملزم للمكتسب لا يقال خصوصية التلازم مدخل ههنا لاننا نقول ربما يستدل باحد المتلازمين في الواقع على الاخر مع دعوى البداهة في الاول فلا يكون ذلك الاستلزام مسلما ايضا بل لو سلم فانما يسلم حيث يكون اللزوم بينهما ينساب بالمعنى الاخص واللزوم بين هذين القولين ليس ينساب بالمعنى الاخص اذ ربما يحكم باحدهما مع الذهول عن الاخر بالكلية نعم بينهما لزوم بين بالمعنى الاعم لكن هذا القدر لا يكفي فيما نحن فيه لاسيما اذا كان الدعوى ههنا بمعنى الادعاء والحكم فقوله ولا ملزومة لهما جواب سؤال مقدر يتوهم انها مستلزمة لهما وان لم يكن عينها وبهذا الاعتبار والبيان اندفع ما توهمه بعضهم من انه بعد تسليم ان دعوى البداهة في تلك المقدمة عين دعوى البداهة في عدم بداهة الكل كيف يكون عين دعوى البداهة في عدم بداهة البعض انتهى فانه وارد على ما فهم لاعلى كلام المحشى نعم يتجه عليه ما قدمنا من ان مراد الش من المط ههنا كسبية البعض لاعد بداهة الكل كما ان مراده من المط فيما قبل بداهة البعض لان كسبية الكل وان اوهم ذلك ظاهر كلامه فعلى هذا يدفع الوجهان الاخير ان بالكلية اذ لا شك ان تلك المقدمة الاستثنائية عين كسبية البعض واما ان الاحتياج في قولنا بعضها كسبي يحتاج الى النظر منسوب الى ذلك البعض وفي قولنا لكنها تحتاج الى النظر في بعضها منسوب اليها فما لا يفيد مغايرة في المعنى وانما هي مغايرة لعظمية والمعتبر في الدليل ان يكون معقولا لا ملفوظا واعلمه لاجل هذا امر بقوله فتأمل اولاجل ذلك مع ما قدمناه من الابحاث الغامضة التي ربما زل فيه الاقدام ولذا ترى ههنا تالطم امواج الاوهام والحمد والمنة المنعم على الانعام قال الش ما من تصور وتصديق الا ويمكن آه المشهور في مثله ان يكون الجملة الاستثنائية حايطة على الاستثناء المفرغ اي ليس شئ من التصورات والتصديقات موجودا حالما من الاحوال

الاحال امكان حصوله بلا نظر بل بالحدس وبخذه دخول الواو على المضارع المثلث فيحتاج الى تقدير المبتداء اى وهو يمكن اوالى البناء على المذهب الضعيف المجوز لوقوع الواو فى المضارع المثلث الواقع حالا كما ذكره المص فى شرح التلخيص والاولى بحسب اللفظ ان يكون الجملة صفة للتصور والتصديق كما اشار الى مثله البيضاوى فى قوله تعالى وما اهلكنا من قرية الا واهيا كتاب معلوم ثم المراد من التصور والتصديق هو النظرى اذ لا معنى لحصول المشاهدات والاوليات والمجربات بالحدس ويؤيده المطالب فيما بعد لانها مخصوصة بالنظريات اصطلاحا فان قلت وبعد ذلك يتاى ما ذكره المحقق الشريف فى شرح المواقف من انه لا بد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة فان من النظريات ما هو معقول صرف لا تعلق له بالمشاهدة بوجه قلت مراد الشريف هناك ابتداء فرق بين المجربات والحدسيات الشبيهة بها فى الاحتياج الى المشاهدة بان السبب فى المجربات معلوم السببية بمجهول الماهية ولذا كان القياس الخفى هناك قياسا واحدا بان يقال لو لم يكن الحكم لعله لم يكن دائما او كثيرا وفى الحدسيات معلوم السببية والماهية جميعا ولذا كان هناك اقضية خفية مختلفة وليس مراده ان كل حدس مشروط بالمشاهدة كيف وقد صرح فى حاشية التجريد بان من الحدسيات ما هو من المعقولات الصرفة وفى شرح المواقف المطالب النظرية يمكن حصولها بطريق التصفية كما استغفلة ولذا قال المحشى فى زيل الشرح ان حقيقة الحدس سنوح مقدمات مرتبة من المبدأ الفياض ولا يخفى ان النفس اذا كملت وتقدست عن العوائق الجماعية واذا عرضت عنها بالكلية واستعدت لكل قبض تفيض تلك المقدمات المرتبة عليها من المبدأ الفياض سواء كانت من المعقولات الصرفة اولا وتلخيص الابرار ان كل علم نظرى لا يتوقف حصوله على النظر فكلما ثبت تلك المقدمة فيكون تعريفة النظرى مبانيا المعروف وتعريف البديهي شاملا لا غباره وبطلان معا

لكن

لكن المقدم حق اما الملازمة فظنة واما المقدمة الاستثنائية فلان كل علم نظرى فهو ممكن الحصول بلا نظر بالحدس وكل ما هو كذلك فهو لا يتوقف على النظر بناء على ان التوقف بالمعنى الاقوى لا يتوهم عدم فعلية الصغرى لان الامكان بعز المحمول لا كفية نسبتها بل هى ضرورية كالبرى فيكون نتيجتها التى هى تلك المقدمة ضرورية ايضا حاكمة بان لا شىء من العلوم النظرية يتوقف على النظر بالضرورة مادام موجودا فيصدق عليه تعريف البديهي بالضرورة الذاتية ولا يصدق عليها تعريف النظرى فى شىء من اوقات وجودها لا بالفعل ولا بالامكان العام فقد ظهر ان الاولى ان يذكره هى التوقف الاقوى ههنا لبيان الكبرى كما ذكر قوله لان صاحب القوة القدسية لبيان الصغرى وحاصل الجواب الذى نفي امكانه ان يقال انا زيد بنك المقدمة الاستثنائية ان كل علم نظرى لا يتوقف حصوله على النظر بالنسبة الى كل فرد من افراد الانسان فهى ممة والدليل الذى سبق لبيانها لا ينفك عنها وانما يفيد عدم توقفه عليه بالنسبة الى صاحب القوة القدسية وان ارد انه لا يتوقف عليه بالنسبة الى بعض افراد الانسان فمسلّم وبقي الدليل المذكور لكن الملازمة ح ممة كيف والنظرية والبداية مما يختلفان باختلاف الاشخاص فيجوز ان يكون تلك العلوم بديهية بالمعنى المذكور اى غير موقوفة على النظر بالنسبة الى صاحب القوة ونظرية موقوفة عليه بالنسبة الى غيره وحاصل رد الجواب اختيار الشق الاول وثبات المقدمة الاستثنائية الممة كما يشعر به تفرع قوله فلا يتوقف آه واعلم ان قول المجيب بالنسبة آه ظ فى ان العلم الواحد يجوز ان يكون بديهي بالنسبة الى صاحب القوة ونظريا بالنسبة الى غيره وذلك الواحد لا يكون واحدا بالشخص لان العلم عرض وشخص الاعراض بمجالها فلا يكون الشخص القائم بصاحب القوة عين الشخص القائم بغيره بل ذلك العلم الواحد بالنوع هو العلم بمعلوم معين كما نقلناه عن الش فى سلف من ان العلم بكل معلوم نوع مغاير لاهم بمعلوم آخر ولكل

من هذه الانواع افراد شخصية قائمة بشخص الاذهان في اوقات معينة
فعلى هذا يكون ذلك الجواب كالجواب الذي سينقله المحشي عن بعض
تعليقات الش مينا على اندراج الافراد النوعية كالشخصية في النظرى
والديهي المعرفين بهذين التعريفين ويكون الامتياز بينهما باعتبار قيدي
الحثيين كما يقتضيه مذهب اليه الجمهور من ان الحكم في مثل قولنا كل
حيوان كذا وكل علم نظري كذا ليس مقصورا على الافراد الشخصية بل
ويشملها والافراد النوعية وان قصره بعض الافاضل على الافراد
الشخصية والظ من جوابه الاول من جوابه هو ذلك ايضا لكن الجواب
الثاني مبني على التخصيص افرادهما في الشخصية كما لا يخفى قوله فيه ان الظاهر
اعلم ان الامكان الذاتي يحكم ان لا يأتى عنه ذات الموضوع وان اتي عنه
الامر الخارج عنها والامكان الوقوعي هو ان لا يأتى عنه ذات الموضوع
ولا الامر الخارج والمراد من ذات الموضوع ماهية وحقيقة والمراد من اياتها
عن الحكم انه لو فرض صدق ذلك الحكم في حقها لم تنق ماهية تلك الماهية
بل لزمها ان تنقلب الى ماهية اخرى كالأ حقيقة الواجب تعالى عن سلب
الوجود عنه اذ لو فرض مسلوبا عنه انقلب الحقيقة الواجبة الى الحقيقة
الممكنة اذ كل ماهية يمكن ان يتوارد عليها الوجود والعدم فهي
ممكنة وكأكل ماهية عن ثبوت ماهية اخرى مباينة لها ككون
الانسان فرسا او جادا وكون الاربعة فردا لان الثبوت المذكور
يستلزم الانقلاب واذا اتى ذات الموضوع عن احد جانبي الحكم كان
الجانب الاخر واجبا بالذات ولذا كان ثبوت الوجود وما يستلزمه
من صفات الكمال من العلم والحيوة وغيرهما للواجب تعالى واجبا
بالذات وسلبه ممتنع بالذات وكان سلب بعض المناهيات المتبانية
عن بعضها الاخر واجبا بالذات وثبوت بعضها لبعض ممتنع بالذات
بخلاف ثبوت المناهيات الممكنة ولو ازمها لانفسها ككون الانسان انسانا
وحبوانا والاربعة زوجا اذ لو فرض عدم ذلك الثبوت لم يلزم الانقلاب

بل

بل غاية اللازم ان لا توجد في شيء من الخارج والذهن وليس بمستحيل
بالنسبة الى ذات كل ممكن فلا يكون ثبوتها لنفسها وثبوت لازمه لها
واجبا بالذات وكيف يكون واجبا بالذات مع ان كونه واجبا بالذات مستلزم
لكون الوجود الذي يتوقف عليه تحقق ذلك الثبوت واجبا للممكنات
بالذات فيلزم انقلاب الماهية الممكنة الى الماهية الواجبة بالذات وذلك
قطعي البطلان ولاجل ما ذكرنا عرف الشريف المحقق الامكان الذاتي
بان لا يكون الطرف المخالف للحكم واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير
والامكان الوقوعي بان لا يكون الطرف المخالف واجبا بالذات ولا واجبا
بالغير بحيث لو فرض الطرف الموافق لم يلزم محال اصلا ومراد المحشي
من الامكان بحسب نفس الامر هو الامكان الوقوعي لانه لا يحتاج الامتناع
اصلا فكان امكانا في نفس الامر بخلاف الامكان الذاتي المجامع للامتناع
بالغير اذ اتقرر هذا فتلخيص اراده عليه انه ان اراد ان حصولها لكل فرد
من افراد الانسان ممكن بالامكان الذاتي بمعنى ان ذات كل فرد اعنى الماهية
الانسانية او ذات تلك القوة لا يأتى عن حصولها لكل فرد فعلى تقدير
تسلية لا يكتفى في تفرع عدم توقف تلك النظريات على النظر بالنسبة
الى كل فرد وانما يكتفى لو كان المعبر في مفهوم التوقف هو الامكان الذاتي
وكان عدم اياه ذوات تلك النظريات عن حصولها لا ينظر لكل من لا يأتى
ذاته عن القوة القدسية قادحا في التوقف وذلك مما اذا لكان الامكان المعبر
في مفهوم التوقف هو الامكان بحسب نفس الامر لان الظاهر ان كلمة بعد
في قولهم لا بعد حصول شيء اخر ظرف للامكان فيدل على ان الامكان
المعبر هو الامكان المتحقق في وقت دون وقت وذلك هو الامكان بحسب
نفس الامر لا الامكان الذاتي الحاصل لجميع الممكنات ازلا وبدا بالقياس
الى وجود الموضوع وما يتفرع عليه واو فرض انه ظرف للمحصل الاول
فالظ ان انتفاء الامكان بحسب نفس الامر عن حصول شيء بدون شيء
آخر بعد توقفا في العرف العام وان اراد ان حصولها لكل فرد ممكن

بحسب نفس الامر بحيث لا مانع عنه اصلا لا من جهة الذات
ولا من جهة امر خارج فيمكن حصول تلك النظريات بلا نظر اكل فرد
بحسب نفس الامر ايضا ويتقن التوقف فذلك الامكان ظاهر المنع
كيف والعلائق الجسمانية والكدرات الطبيعية مانعة عن حصولها
لا كثر الناس مدة اعمارهم فيكون عدم حصول تلك النظريات بلا نظر
اذا فقد القوة واجبين بالغير فلا يكون شيء منهما ممكنا بحسب نفس الامر
وبثبت التوقف فلا اشكال في جواب المجيب فقد عرفت الامكان المعتبر
في مفهوم التوقف هو ههنا نسبة بين العلوم النظرية وحصولها بلا نظر
كما يدل عليه صريح الامة فيما بعد لانه نسبة بين الافراد الانسانية وحصول
القوة او بين القوة وحصولها وان كان الامكان المذكور في الشرح ههنا
نسبة بين احد الاخيرين ونحن نقول للوجوب سواء كان وجوبا في جميع
اوقات وجود الموضوع او في بعضها المعين او غير المعين فسمان وجوب
بلا شرط شيء مع ذات الموضوع كافي افعال الصادرة عن الفاعل الموجب
كافي لضرورة الظلام القمر وقت الحيلولة اللازمة للمقترح على زعم الحكماء
ووجوب بشرط شيء معها كافي لضرورة الافعال الصادرة عن الفاعل
المختار كضرورة تحريك الاصابع بشرط الكتابة وهي الضرورة بشرط
الوصف وكضرورة نفس الكتابة بشرط وقوعها وهي الضرورة بشرط
الحمول فان الافعال الاختيارية بعد تحققها في وقت فعلا او تركا لا يمكن
عدم تحققها في ذلك الوقت بناء على ان وجود كل ممكن وعدمه مستندان
الى علة موجبة فاذا تحقق احدهما بعلته الموجبة كان واجبا بتلك العلة
لكن لما كان الاختيار جزءا من علته غير التامة لم تكن تلك الافعال واجبة
الوقوع في اوقاتها لان اتمام علته غير واجب على الفاعل المختار في ذلك
الوقت ولاجل انها غير واجبة ابتداء وواجبة انتهاء بحيث لا يمكن
تداركها يقع الندم على فعلها وتركها في وقت معين ولا يقع على الافعال
الصادرة بالاضطرار فكل ضرورة بلا شرط فهي ضرورة بشرط

الحمول

الحمول ولا عكس ولهذا كان الفعل والاطلاق العام اعم مطلقا من الضرورة
في وقت ما والدوام اعم من اللزوم والضرورة بشرط المحمول مساوية
للفعل والاطلاق العام فالامكان الوقوعي بمعنى سلب مطلق الضرورة
عن الجانب المخالف للحكم ولو ضرورة بشرط المحمول بوجوب وقوع الجانب
الممكن بالفعل في الامور الحالية والماضوية ولا في الاستقبالية ولهذا
قال الشيخ الرئيس ان ضرورة الامكان هو الامكان الاستقبالي
المفسر بسلب مطلق الضرورة عن الطرفين ولو ضرورة بشرط
الحمول لان كل امر واقع في الماضي والحال فاحد طرفيه من الوجود والعدم
متعين فيشتمل على ضرورة ما لا محالة واقلها الضرورة بشرط المحمول
بخلاف الامور الاستقبالية اذ لم يتعين بعد شيء من طرفيه لا بحسب
علومنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وانما يتعين اذا انقلب الاستقبال
الى الحال فلا ضرورة اصلا في شيء من طرفي الممكن بالنسبة الى زمان
الاستقبال ولا يمنع عن ضرورة احدا الطرفين بالنسبة الى الزمان الماضي
والحال انتهى ملخصا واماما ذهب اليه كثير من الاعلام ومنهم المص
والحشي والقاضل العصام من ان الشيء ما لم يوجب لم يوجد فالتكليف
ضرورية في وقتها بعلته التامة فالضرورة في وقت وصف الموضوع اعم
مطلقا من الضرورة بشرط الوصف لا اعم من وجه كما حكم به العلامة
الرازي وان الدوام لا يمنع عن اللزوم لا اعم منه كما هو المشهور فقيه انه فاسد
سالب للاختيار بالمعنى الاخص وهو بطل عند جمهور الحكماء والتكليفين
لان الكل قائل بوجود الاختيار في العباد وان اختلفوا في وجوده في المبادي
العالية وقد حققنا الامر في رسالة مستقلة معمولة للامكان واذا تقررت
هذا فنقول ان اراد بالامكان بحسب نفس الامر سلب مطلق الضرورة
ولو بشرط المحمول عن الطرف المخالف فقط ان لبس المعتبر في مفهوم
التوقف هو الامكان بهذا المعنى والامكان كل شيء ترتيب على شيء آخر
متوقفا على ذلك الشيء سواء امكن ترتيب على امر اخر او لا لما عرفت

ان الامكان بهذا المعنى مستلزم المحصول بالفعل في الامور الماضوية
او الحالية فيقول معنى التوقف الى الامر المصحح لدخول الفاء كما يذكره الش
وهو ليس توقفا بالمعنى المشهور الذي هو مبنى جواب المحجب وقد قصد
المحشى بهذا الكلام نصرة وان اراد سلب الضرورة بلا شرط
عن الطرف المخالف بمعنى ان لا يكون الطرف المخالف واجبا للذات
الموضوع ولا امر خارج لازم لها في وقته فنع امكان حصول تلك القوة
لكل فرد بهذا المعنى ساقط اذ ليس مراد الش ان حصولها لكل فرد ممكن
في كل وقت من اوقات وجوده وكيف يقول به وحصولها يحتاج الى التصفية
كما هو حقها وهي تحتاج الى زمان مديد من عمره ولانه ممكن في وقت معين
لان وقت حصولها غير معين بل مراده ان حصولها لكل ممكن في وقت
ما من اوقات وجوده بمعنى ان عدم حصولها ليس ضروريا في جميع اوقات
وجوده وان كان ضروريا في بعضها كما هو الامكان المعبر في تقيض
الضرورة المطلقة وامكان حصول القوة بهذا المعنى ثابت لا يقبل المنع
وان لم تحصل دائما لمقدورة التحصيل بالتصفية كما هو حقها
وان كانت عسيرة جدا بناء على ان تلك التصفية اسبابا يصل اليها كل
من اتى بها كالسحر فكما ان السحر ليس من الخوارق في التحقيق فكذا
التصفية وهذا الكلام من الش المحقق مبنى على ما ذكره صاحب المواقف
وشارحه الشريف من انهم استدلووا على وجوب النظر في معرفة الله بان
معرفة تعالى واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب واوردوا عليه اجابا من جملتها ان لا يتم ان معرفة الله تعالى
لا يتم الا بالنظر بل قد يحصل بالالهام والتوجه التام كما يقول به حكماء
الهندا والتعلم كما يقول به الملاحدة والتصفية كما يقول به الصوفية ثم اجابوا
بان كل ذلك يحتاج الى النظر او المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة
لا بالنظر فان التعلم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا
رواها التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطر كثيرة

فلما بقي به المزاج فهمي في حكم ما لا يكون مقدور لنا انتهى فان قلت لا يصح
حل مراد الش على ما ذكرتم من الامكان في وقت ما اذ لا يثبت به ما قصد
من السالبة الكلية الغائبة بان لا شيء من العلوم النظرية بما يتوقف
على النظر وغاية ما يثبت به هو السالبة الجزئية بل لا بد ان يحمل على الامكان
في وقت معين هو وقت العقل بالملكة من مراتب النفس اعني وقت تحصيل
النظريات من البديهيات ولذا منعه المحشى بناء على ان حصولها لما
احتاجت الى تلك المجاهدات والمخاطر كانت متمتعة بالحصول وقت
تلك المجاهدات الذي هو من اوقات تحصيل النظريات قطعاً قلت مراد
الش لما يمكن حصولها بالتصفية المقدورة في وقت ما من اوقات وجود ذلك
الفرد فقد امكن حصول كل علم نظري بلا نظر اذ ليس للعلوم وقت معين
فليحصل القوة ولا ثم تلك العلوم لا يقال بل لبعض النظريات وقت معين
هو الاعتقادات الاسلامية حيث لا يجوز تأخيرها الى ما بعد البلوغ لان
ذلك التأخير كفر لا نقول انما ينقدح بذلك لولم يكف التقليد الى تحصيل
القوة وهو ممل ولا جل ان مراده مما ذكرنا اشتغال بابطال التعريفين لجميع
النظريات مع ان بعضها الواقع بعد امكان تلك القوة كاف في ابطالها
كما اشار اليه المحشى في بعض النسخ حيث اورد على منعه هذا انه غير حاسم
لمادة الاشكال لبقاء الاشكال ببعض النظريات وبهذا ظهر ان منع
الامكان بالنسبة الى من لا يسع عمره تحصيل تلك القوة لا يجدي كما لا يجدي
ان يقال غاية ما ذكرتم مقدورية التصفية المؤدية الى بعض المطالب
النظرية لا مقدورية القوة القدسية المؤدية الى جميع المطالب بالنظر
كيف وهو فضل من الله يؤتيه من يشاء لان للش ان يعود الى ابطال
التعريفين ببعض النظريات الحاصلة لتارك اسباب التصفية بالاختيار بعد
انقضاء زمان يسع التصفية كما هو حقها فغاية الامر عدم امكان حصول
تلك النظريات بلا نظر بمعنى سلب الضرورة بشرط الجهد لا سلب
الضرورة بلا شرط فهذا المنع من المحشى ساقط ولعله مدار التسليم

هكذا يجب ان يفهم هذا المقام قوله وان امكانه الذاتي مسلما
بناء على ان النفوس الانسانية متمثلة متفقة في الحقيقة النوعية وقوله
على انه في حيز المنع مبني على ما ذهب اليه البعض من اختلافها في الحقيقة
مستدلا عليه باننا نرى انسانين متفارين في المزاج غاية التفارب مع
الاختلاف في ملكات النفس من الكرم البخل غاية الخلاف فلو كان ذلك
الاختلاف من جهة المزاج الجسماني لم يختلفا غاية الخلاف بل تقاربا فقط
ظهرانه من جهة ذوات النفوس ولا تصدر عن ماهية واحدة اثار متضادة
وان جاز صدور ال اثر الواحد عن حفايق متباينة فثبت ان حقيقة كل
نفس مباينة لحقيقة الاخرى ولا يخفى انه ضعيف جدا لان الملكات المذكورة
بمنزلة الاسباب فمن يزاول اسباب الكرم يكون كريما ومن يزاول
اسباب البخل يكون بخيلا وليس شئ من تلك الملكات مما تصدر عن النفس
باستقلالها وايضا باطن المزاج غير معلوم فهذا مذهب لا وثوق له لكن
هذا القدر كاف في مقام المنع اذ لا مذهب للمانع ومن غفل عنه قال ما قال
قوله ولو سلم ذلك اي ولو سلم امكان حصولها لكل فرد بحسب
نفس الامر فانما يلزم خروج تلك النظريات عن تعريف النظرى
ودخولها في تعريف البدهي لو كان المراد من التعريفين توقف
حصوله على النظر وعدم توقفه عليه مطلقا ومن غير تقيده بشرط
شئ وذلك مما لجواز ان يكون المراد توقف حصوله بشرط مقارنته
لاحوال العالم وصفاته الموجودة وقت حصول ذلك العلم كما هو معنى
المقارنة ومن جملة تلك الاحوال فقدان القوة القدسية ومن البين ان
النظرى بشرط مقارنته لفقدان جميع ما يغنيه عن النظر كالقوة
القدسية والالهام والتعليم وغيرها من الاحوال الموجودة في العالم حين
النظر بمتنع حصوله بلا نظر والابلزم ترجيح وجود الممكن على عدمه
بلامرجه وهو متمتع بأبى عنه ذات الممكن لاستلزام انقلابه الى الواجب

ومرادهم من شرط شئ هو الشرط الواقع فلا يتجه على هذا الجواب
انه يستلزم دخول البديهيات الحاصلة لصاحب القوة بالحدس في تعريف
النظرى لانها بشرط مقارنتها للفقدان المذكور متمتعة بالحصول بلا نظر
لانا نقول ذلك الشرط بالنسبة الى صاحب القوة ليس بواقع مادام صاحب
القوة وحل بعضهم قوله ولو سلم ذلك آه على معنى لو سلم ان المعتبر
في مفهوم التوقف هو الامكان الذاتي فانما يلزم الدخول والخروج آه
وانت خير بانه بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظ واما معنى فلان الظ
ان يتوجه التسليم الى المنع المصرح به فصرفه عنه الى غيره بعيد وايضا
تسليم كون المعتبر في مفهوم التوقف هو الامكان الذاتي مما لا داعي اليه
بل عدول عن الظ المتعارف وايضا ذلك المنع والتسليم المذكوران فيما
ذكره الش المحقق في حاشية الشمسية كما استقله والظ منه منع الامكان
النفس الامرى وتسليمه الا ان يقال غرض بما قبل هذا التسليم توجيه
كلامه في حاشية الشمسية بحمل الامكان المم على كل من الامكانين فلا بد
من تطبيق ما بعد التسليم على كل منهما فان قلت قول المحشى فيما بعد
وان لم يكن متوقفة بالنظر الى ذواتها صريح في انه تسليم للامكان الذاتي
قلت الذات كما يطلق على الماهية النوعية كذلك تطلق على الهوية
الشخصية فقوله الى ذواتها بمعنى بالنظر الى هوياتها الشخصية ان حمل
على تسليم الامكان النفس الامرى وبمعنى بالنظر الى ماهياتها النوعية
ان حمل على تسليم الامكان الذاتي لا يقال بعد تسليم كون المعتبر في مفهوم
التوقف هو الامكان الذاتي لوجه لا احتمال توقف العلوم النظرية على
النظر لان ذواتها حاصلة لصاحب القوة القدسية بلا نظر فعدم ابناء
ذواتها عن الحصول بلا نظر قطعي وانما ينشأ الاشاع عن امر خارج
عن ذواتها هو شرط احوال العالم معها فلا يصح الجواب المذكور
الا اذا حمل التسليم على الامكان بحسب نفس الامر لانا نقول كما ان لتلك
العلوم النظرية ماهيات حقيقة كالانسان بالنسبة الى افراد اكناب

كذلك للعلوم المقيدة بذلك الشرط ماهيات اعتبارية كالانسان بشرط الكتابة بالنسبة الى افراد الكاتب ايضا فكما ان الماهية الاعتبارية للانسان بشرط الكتابة آية عن عدم تحرك الاصابع ولذا تدرج الضرورة بشرط المحمول وبعض الضرورة الوصفية كالمثال المذكور في الوجوب الذاتي ضرورة ان الانسان بشرط الوجود يأبى ذاته عن العدم فكذلك تلك العلوم المعتمدة مع شرط الاحوال المنافية بالحصول بلا نظر تأتي بماهياتها الاعتبارية عن الحصول بلا نظر بحيث لو فرضت حاصلة بلا نظر لم ترجع وجودها على عدمها بذاتها ويلزم انقلاب الممكن الى الواجب بالذات كما اشترنا بل صحة الجواب المذكور مع تسليم الامكان بحسب نفس الامر مبني على ذلك لان تسليم امكان حصول القوة بحسب نفس الامر مستلزم لامكان حصول تلك العلوم بلا نظر لكل انسان بحسب نفس الامر فلا يثبت التوقف الا بشرط تلك الاحوال ولذا اشار الش المحقق في حاشية الشمسية كما سنقلها الى ان قولنا كل فاقد للقوة القدسية لا يحصل له تلك النظريات بالضرورة مادام فاقد انما تصدق مشروطة بالمعنى الاول هو الضرورة بشرط الوصف العنواني لا بالمعنى الثاني الذي هو الضرورة في وقت الوصف قوله لانها وان لم تكن متوافقة آه الى لان تلك العلوم النظرية وان لم تكن متوقفة على النظر الى ذواتها اي ذوات تلك العلوم وماهياتها النوعية الحقيقية التي هي العلم بوجود الواجب تعالى والعلم بوحدانيته تعالى والعلم بحدوث العالم مثلا كما عرفت ان حمل الجواب على تسليم ان المعنى في مفهوم التوقف هو الامكان الذاتي وان حمل على تسليم امكان حصول القوة بحسب نفس الامر فالمراد بذواتها هنا هو بانيها الشخصية بناء على انها وان كانت اعراضا موقوفة في شخصها على شخص محالها التي هي اشخاص الانسان لانها غير موقوفة على النظر وفقد القوة وغيرهما من العوارض الفارقة لما استعرف ان تلك العوارض غير داخلية في مشخصات الشخص الانساني قوله لكنهما مأخوذة مع ما يقارنتها من

الاحوال

الاحوال اي احوال العالم الموجودة وقت حصول تلك النظريات وفي قوله ومن جملتها فقد ان آه تعرض لاش حيث اكتب بمجرد اشتراط فقد ان القوة كما تنقله عن حاشية الشمسية مع ان مجرد ذلك غير كاف في التوقف على النظر بمجاوز حصولها بملكية الحدس في بعضها او بالتعليم او الالهام اذ ليس الحكم على مجموع النظريات من حيث المجموع بل على كل واحد بخصوصه فلا يثبت توقف الكل بمجرد شرط فقد ان القوة القدسية الموجبة للحدس في جميعها او توجيه الكلامه بحمله على التمثيل والمراد مأخوذة مع فقدان جميع ما يغنيها عن النظر في جميعها وفي بعضها لا يقال هذا الجواب فاسد مستلزم لكون الموصول في التعريفين عبارة عن مجموع العلم واحوال العالم والاحوال ليست بعلم والمركب من العلم وغيره ليس بعلم فيلزم ان يكون كل من التعريفين مبينا للمعرف اذ لا بد من النظرى ههنا من اقسام العلم لانا نقول المراد بشرط مقارنتها لتلك الاحوال لا بمعنى مجموع العلم ووصف مقارنته للاحوال لان ذلك المجموع ليس بعلم ايضا بل بمعنى العلم المعروف للمقارنة المأخوذة على ان يكون التقييد بالمقارنة داخلا وقيد المقارنة خارجا ولا يعود المحذور بدخول التقييد الذي ليس بعلم ايضا لان التقييد لكونه نسبة امر انتزاعي لا وجوده في الخارج فالموصول مع كونه عبارة عن مجموع العلم والتقييد انما يصدق في الخارج على نفس العلوم وغايته كون التقييد اجزا من مفهوم البدهي والنظري ولا يلزم منه كونه جزءا من ذاتها تأمل او نقول الموصول فيهما عبارة عن ذات العلم والضمير المجرور في قوله حصوله عائد اليه لكن المراد تحريرا للتعريفين بان فيهما قيدهما متعلقا بالضمير المجرور اي علم يتوقف حصول ذلك العلم على تقدير اخذه بشرط الاحوال او لا يتوقف على ذلك التقدير نعم تخصيص الموصول بالعلم المأخوذ بشرط الاحوال على الاول ولا حظ في القيد المحذوف على الثاني فكلف بعيد بآباء مقام لتعريف ثم ان هذا الكلام صريح في ان مراده

من الذات ههنا وفيما بعد من قوله اما بحسب الذات او بشرط آه هو ذات العلم لاذات كل فرد من افراد الانسان كما يوهمه الاعتراض الاتي المنقول عن الش قوله وقد اشار الفاضل المحشي آه حيث قال فان قلت ما من شخص الا ويمكن له وجود القوة القدسية فلا يتوقف على النظر بالنسبة اليه لا يمكن حصوله بدون ذلك المقدمة ممة ولئن سلمنا فذلك العلم بالنسبة الى الفاقد بشرط الفقدان يتوقف على النظر فيكون تلك العلوم نظرية بالنسبة اليه وان كانت بديهية بالنسبة الى ذاته ويلزم من هذا ان يكون النظرية التي هي في غاية الخفاء بديهية بالنسبة الى ذات كل فرد من افراد الانسان ولا يخلو عن بعد انتهى واقول هذا الكلام من الش المحقق صريح في انه لم يؤول التعريفين بملاحظة شرط الاحوال فيهما بل ابفاؤهما على ظاهرهما وجعل النظرية والبداهة عبارة عن توقف حصوله لمحله على نظر وعدم توقفه عليه بل لاحظ شرط الاحوال في محال العلوم النظرية اعني في افراد الانسان فحصل لكل علم نظري محلان متغيران بالاعتبار يتوقف حصوله لاحدهما على النظر دون حصوله الاخر وبهذا يحصل لكل علم نظري اعتبار ان يندرج لاحدهما في تعريف النظرى وبالاخر في تعريف البديهي وصدق التعريف على افراد الفعل ولو ببعض الاعتبارات الغير اللازمة لهما في ذواتها كاف واللام يكف بعد تأويلهما بما ذكره المحشي ايضا لان شرط الاحوال مع تلك العلوم شرط غير لازم في ذواتها البتة ونظير ذلك انا اذا عرفنا الكاتب بمن يجبله تحريك الاصابع مع القلم فانه صادق على افراد الكاتب بشرط الكتابة لا بدون ذلك الشرط ومع ذلك هو كاف لان المعبر هو الصدق بالفعل لا بالضرورة ولا لاجل ان مراده ما ذكرنا توجه عليه اعتراض الاتي فلبس الجواب الذي اشار اليه الش المحقق هو الجواب الذي ذكره المحشي ههنا بل هو جواب دقيق احسن مما ذكره لا يقال لاحاجة الى شرط تلك الاحوال مع ذواتهم على تقدير ان يراد بذواتهم

هو ياتهم

هو ياتهم الشخصية لان تلك الاحوال مندرجة في مشخصاتهم ضرورة ان فقدان القوة القدسية غير الفاقد عن صاحب القوم لانا نقول الشخصيات المقيدة للهوية هي العوارض اللازمة للوجود الخاص لا المفارقة عنه والا لتبدل الوجود بتبدلها والمراد ههنا بعد تسليم الا ان كان بحسب نفس الامر شرط العوارض المفارقة مع هو ياتهم بل شرط العوارض المكتسبة بالاختيار كفقدان القوة والتصفية قوله بديهية بالنسبة الى كل فرد آه اما لزومه على ما ذكرنا فقط واما لزومه على ما فهمه المحشي فلان تلك النظرية بالما لم يتوقف حصولها على النظر بالنسبة الى ذواتها بل شرط الاحوال لزومها ان لا يتوقف عليه بالنسبة الى ذات كل فرد من افراد الانسان ايضا وان يتوقف عليه بالنسبة الى ذواتهم مع شرط احوالهم معها قوله لو كان المراد يتوقف الحصول آه اورد بكلمة او ههنا وكلمة اذا في عديله الاتي للاشارة الى ان حل الجواب المذكور عليه محال مفروض لان مجرد اخذ الاحوال مع الذات انما يفيد التوقف اذ كان ذلك الاخذ بطريق الشرطية فحمله على شرط تلك الاحوال مع الذات محقق كيف وقد نص الش فيما نقل عنه على الاشتراط كما نقلنا فايراد ذلك الاعتراض بعد ذلك مما لا وجه له اصلا وانت قد عرفت انه انما توجه ذلك لو كان مراد الش كما فهمه واما اذا حمله على ما ذكرنا فلا قوله اما بحسب الذات آه عطف على قيد فقط المقدرا والمراد اما بحسب الذات المأخوذة مع شرط الاحوال قوله عدم توقفه عليه في الجملة قوله في الجملة متعلق بالعدم لا بالتوقف المعدوم لان سلب مطلق التوقف يستلزم سلب كل نوع من نوعي التوقف اعني التوقف بحسب الذات والتوقف بشرط الاحوال فلا يلزم ما قاله الش من كونه اخفى النظريات بديهيا بالنسبة الى ذات كل فرد انساني لوجود التوقف بشرط الاحوال وايضا فيستغنى عن اعتبار قيد الحيثية لان مطلق التوقف وسلبه متناقضان لا يتصادقان في شيء كما يتوقف بشرط الاحوال وسلبه كما هو مختار المحشي فيما بعد

ولذا استغنى عن قيد الحثية كطلاق التوقف وسلبه فالاول للمحشى
ان يتعرض بهذا الاحتمال ايضا لان ما ذكره الشانما يلزم اذا اجل التوقف
على التوقف المطلق وعدمه على العدم المطلق لا اذا اجل على التوقف
المطلق وسلب ذلك المطلق وانت تعلم ان الظان يكون التوقف المنى
في تعريف البديهي هو التوقف المثبت في تعريف النظرى وذلك انما
هو في الاحتمالين الاخيرين لاني الاول الذى ابني عليه جواب الشان على زعم
المحشى وهذا من جملة وجوه التكلف الذى ياباه مقام التعريف قوله
وكان لامتياز بينهما بقيد الحثية المعبرة في التعريفين هي حثية التوقف
على النظر في تعريف النظرى وحثية عدم التوقف في تعريف البديهي
فمحى بدخل العلم الواحد النظرى القسام بالكاسب في تعريف النظرى
من حيث كونه متوقفا على النظر بشرط الاحوال وفي تعريف البديهي
من حيث كونه غير متوقف عليه بالنسبة الى ذات الكاسب وبدون شرط
تلك الاحوال ويفهم من كلامه ان هذا الاحتمال محتاج الى تكلف اعتبار
قيد الحثية دون الاحتمال الاخرى وقد عرفت انه انما يتم اذا لم يندرج
في التعريفين الافراد النوعية ضرورة ان العلم بحدوث العالم نوع من انواع
العلم وهو بشرط احوال صاحب القوة معه غير متوقف على النظر
وبشرط احوال غيره معه متوقف عليه فلا بد من قيد الحثية على التقديرين
قوله واما اذا كان المراد آه انما لم يلزم ذلك لما اشرنا ان عدم التوقف
على النظر بالنسبة الى الذات لا يسمى بداهة عندهم لانما يسمى
على الاحتمال الاول وفيه نظر اذ ليس مراد الشان من لزوم امر بعيد انه
يلزم ان يسمى بذلك بداهة مع ان تسميتهم اياه بداهة امر مستبعد حتى
يندفع بذلك بل مراده انه يلزم عدم توقف حصول اخي النظريات على
النظر بالنسبة الى ذات الكامل في البلادة والجماعة ولا يخفى عن بعد سوله
سمى ذلك العدم بداهة عندهم حقيقة او مجازا نعم لو كان الجواب المذكور
مبنيا على تسليم الامكان الذاتي لا يمكن ان يقال بعد تسليم اتفاق الافراد

الانسانية والنفوس الناطقة في الحقيقة النوعية لوجه لهذا الاستبعاد
الكن قد عرفت ان الظان مبنى على تسليم الامكان بحسب نفس الامر
بمعنى سلب الضرورة الذاتية بلا شرط شئ مع هويات افراد العلم القائمة
بهويات افراد الانسان بناء على ان المراد من ذات كل فرد من افراد
الانسان ح هو تينه لا ماهية الكلية فانظ ان البلادة التام اللازم
بعض الاشخاص مدة عمره مقتضى تشخصه ومانع عن حصول
النظريات الحثية بلا نظر فلذا كان مستبعدا فلا شك فيه
لزوما واستبعادا على انه لا يجوز في البديهي المذكور في كلام الشارح
لما عرفت انه لم يتم في التعريفين واعله لاجل ذلك صدره بالامكان
فتبصر قوله نعم يرد آه قد اشرنا الى وجه التكلف واورد على الجواب
الاول في بعض النسخ حيث قال ههنا وعلى الاول انه غير حاسم لمادة
الاشكال حيث لا يدفع الاشكال بالنظريات الحاصلة لصاحب القوة
القدسية قبل حصولها له اذ لا شك في ان كان حصولها له بدون
النظر بحسب نفس الامر ومنع ذلك قريب من المكابرة انتهى وهذا
مبنى على ما قدمناه من ان المراد من الامكان بحسب نفس الامر هو سلب
الضرورة الذاتية وان وجد ضرورة في وقت ما وان ليس للعلوم وقت
معين فلا يتجه عليه انه ان كان مبنيا على مذهب المتكلمين القائلين يكون
لواجب تعالى مختارا وان افعاله تعالى ليست مشروطة باعداد واستعداد
فلا وجه لتخصيص الاشكال بنظريات صاحب القوة القدسية لان إيجاد
تلك القوة في كل فرد انساني او غيره ممكن بحسب نفس الامر في كل وقت
وان كان مبنيا على مذهب الحكماء القائلين بكونه تعالى فاعلا موجبا
وايجادا للحوادث مشروطة باعداد اوضاع فلكية فلا وجه للقطع
بالامكان النفس الامرى لحصول نظرياته بلا نظر قبل حصول تلك
القوة لان حدوث تلك القوة قبل وقت حصولها ممتنع بالغير لانقضاء
تمام الاستعداد عندهم لان له ان يختار كلا من الشقين اما اختيار الشق

الثاني فقد ظهر مما ذكرنا واما اختبار الشق الاول فبناء على ان الضرورة
المأخوذة في مفهوم الامكان على مذهب المتكلمين اعم من الضرورة العادية
والعقلية فيعود الامر الى الاول فتأمل ثم ان هذا الكلام يشير الى ان مراده
من الامكان بحسب نفس الامر سلب الوجوب في جميع اوقات الذات سواء
كان وجوبا بالذات او بالغير قوله قيل عليه اذا كان هناك امران آه
حاصله اثبات المقدمة المهمة بان يقال كلما كان هناك عندهم امران يمكن
حصول المعلوم بكل منهما كانت العلة المندرجة في تعريف العلة واحدة
منهما فقط لا كليتهما وكلما كان كذلك بطل المنع المبني على التعدد اعني
احتمال تقيض المقدمة المهمة التي هي كون التوقف بالمعنى المشهور اما
الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كون التوقف بذلك المعنى مشهور
غاية الشهرة بحيث لا يعدل عنه الا بشاهد صحيح ولما بطل ما استند به
عاد الامر الى مقتضى الشهرة وما اورده المحشي عليه اولا منع تلك الصغرى
لان ثبوتها يتوقف على ثبوت محل النزاع الذي هو كون التوقف بالمعنى
المشهور ضرورة انما يلزم ان يكون العلة واحدة منهما فقط اذا كان
التوقف مأخوذا في تعريف العلة بالمعنى المشهور واما اذا كان بمعنى الامر
الصحيح وكان الترتيب الذاتي اعم من الترتيب بالفعل او بالقوة فيكون كل
من هذين الامرين علة بالفعل ولك ان تحمل على النض باستلزامه
المصادرة على المطلوب واما اورده ثانيا منع الكبرى بان يقال غاية
ما ذكرت ابطال تعدد العلة التسامة وغرض الش ههنا لا يتوقف على
صحة التعدد بل يتم بمجرد تجويزهم اياه وان كان باطلا في نفسه لان تعريفهم
بما يشمل على التوقف ثم تجويزهم تعددها يدل على ان مرادهم من التوقف
هو الامر الصحيح لما اشتهر فلاستناد باعتبار صحة النقل عنهم وهو المصريح به
في كتبهم لا باعتبار صحة المنقول واعل المحشي لاجل حمل مراد القائل
على اثبات المقدمة المهمة لم يورد عليه مثل ما يورده عليه بعد من كونه كلاما
على السند الاخص بناء على ان هناك سندا آخر لا نزاع لاحد منهم هو انهم

عرفوا الشرط بما يتوقف عليه الشروط ولا نزاع لاحد منهم في ان تعدد
الشروط على سبيل التبادل جائز الا ان يقال ذلك ايضا يؤل الى تعدد
العلل المستقلة لان باقي العلل والشرايط مع شرط اخر بدل الشرط
الاول علة مستقلة اخرى كما اشار الى مثله في حاشية الاداب في عدم جواز
تعدد العلة الغائية مما ذكره القائل جار في بطلانه ايضا واقول هذا
من القائل غريب ومن المحشي غريب اما الاول فلان ليس منع الش مبني
على تجويز تعدد العلة المستقلة بل على لزوم ان لا يكون شيء من الامرين
علة عندهم بناء على ذلك التجويز مع ان احدهما علة عندهم ومحنة
والش مصرح بذلك وغفل عنه القائل كما لا يخفى واما الثاني فلان مراد
القائل ابطال تجويزهم تعدد العلة حقيقة وان اطلقوا على كل من هذين
الامرين العلة مجازا بعلاقة الاستعداد فمراده كلما كان عندهم امران يمكن
حصول المعلول بكل منهما كانت العلة المندرجة في التعريف عندهم
واحدة منهما لا كليهما كيف والتأثير بالفعل معتبر في مفهوم العلة التامة
فهم لم يجوزوا تعدد العلة حقيقة وان جوزوا تعددها من شانه ان يكون
علة فيبطل المنع المبني على تعددها عندهم ولا يخلص عما اورده الش
الا بان يشكك في تعريف العلة بان المراد ما يتوقف على نوعه وجود المعلول
كما لا يخفى قوله يستدعي كون التأخير الزماني لم يقل كون التعقيب
الزماني اذ لا يصح للش ان يحمل الفاء على فاء التعقيبية المستعملة في حقيقة
اذ قد يكون وجود المعلول متراخيا عن وجود العلة الناقصة والشروط
ولا بد ان يحمل على الفاء المستعملة في مطلق التأخير الشامل للتعقيب
والتراخي فيتوجبه ما ذكره القائل لان مطلق التأخير شامل
للذاتي والزماني بلا مهمة او معها وفيه ان المراد ان الفاء للتفريع
الدالة على الترتيب والتفرع الخارجي في مثل قولك تحرك اليد
فتحرك المفتاح ولا ينقدح بالفاء الداخلة على الموقوف عليه
في الاستدلال بالاثار على المؤثر كما الاستدلال بالدخان على النار

وادخال فاء التفريع على نتيجته لان العلم بوجود النار موقوف مرتبة
على العلم بوجود الدخان وان كان الترتيب بين المعلومين بالعكس
وهذا الذي ذكرنا هو مراده من الفاء التعقيبية في حاشية التجريد نعم الفاء
مشتركة بين معيان كثيرة لابد من قرينة يخصصها بقاء التفريع بناء
على ان استعمال المشترك في التعاريف من غير قرينة مفسد للتعريف وتلك
القرينة هي ما يذكره المحشي من ان المتبادر في تفسير التوقف هو الترتيب
الذاتي وايضا ما ذكره القائل من الاستدعاء انما يراد اذا لم يكن قوله وهو
الاستدعاء من التفسير بان يكون الجملة حالا من فاعل الصحيح وهو
قوله لانه المتبادر آية يعني ان التوقف قبل التعريف معلوم بانه من جنس
الترتيب الذاتي وان لم يعلم انه بشرط عدم امكان ترتيبه على شيء آخر او بدونه
وانه بالفعل او بالقوة ولا بأس في جعل المعرف بوجهه المعلوم قرينة على
التعريف ولا يلزم الاستغناء عن التعريف لان التعريف يوضح انه مطلق
الترتيب الذاتي سواء امكن ترتيبه على شيء آخر او لا سواء كان ترتيبا بالفعل
اولا كما لا يخفى قوله تنبيهها على ان المتبادر آية يعني ان المتبادر
من الامر هو الترتيب بالفعل فلولم يقيد بالصحيح لدخول الفاء لاختصاص
التعريف بالترتيب بالفعل بناء على ان المتبادر فيبطل لخروج بعض افراد
التوقف التي هي توقف المعلول على علة الناقصة كالعلة الفاعلية
والمادية والشروط بخلاف ما اذا قيد بذلك اذ يقال وجد العلة المادية
او بعض الشروط فوجد المعلول بمعنى ترتيبه عليه استعداده القريب
بالنسبة الى ما قبل وجود تلك العلة او الشروط فبذلك التوضيف على
ان المراد من الترتيب الذاتي اعم من الترتيب بالفعل كما في ترتيبه على علة التامة
وعلى العلة الصورية التي توجد معها المعلول بالفعل بل وعلى جميع
العلل الناقصة في ضمن العلة التامة ومن الترتيب بالقوة كما في ترتيبه على العلة
الناقصة قبل حصول العلة التامة كما لا يخفى وبهذا ظهر ان قوة المعلول
عين امكانه الاستعدادي المرتب بالفعل على وجود العلة الناقصة

او الشرط بالفعل ولما كان المراد بالنسبة الى العمل الناقصة هو ترتيب
هذا الامكان المختلف بالقرب والبعد كما صرحوا لم يتجسس عليه
ان فاء التفريع انما تستعمل في الترتيب بالفعل لافي الترتيب بالقوة ونحن نقول
انما يكون العلة علة اذا حصل المعلول بالفعل فمع الترتيب بالفعل لا يبطل
التعريف اذا خرج عنه ح هو العمل الناقصة قبل حصول العلة التامة
لا العمل الناقصة في ضمنها فالاولى ان يقال انما وصفه بالصحيح اذا المتبادر
من ترتيب شيء على شيء آخر ان يترتب عليه بالفعل باستقلاله فيختص
بتوقف المعلول على علة التامة فيه بذلك الوصف على ان المراد مطلق
الترتيب بالفعل على الشيء بمداخلية سواء باستقلاله او لا ثم الاولى للش
ان يستفيد معنى الامر الصحيح لدخول الفاء عن المعنى المشهور بان يحمل
الامكان فيه على سلب مطلق الضرورة الشاملة للضرورة بشرط المحمول
لثلا يتوجه عليه انه احداث معنى جديد من غير سند يعتد به لما عرفت قوله
على انه يجوز آية منع الاستدعاء لانه لبطالان المستدعي اذ النقض باستلزام
امر مح هو كون التأخير الزماني توقفا لا بعد مانعية التعريف عنه وتلخيص
جوابه ان ذلك الاستدعاء انما يتم اولم يكن الامر عبارة عن الترتيب الذاتي
وهو لم يوسم فانما يتم لو كان تعريفا مساويا وهو مع قوله مع ان هذا
البحث كلام على السند الاخص اذ لا يلزم من بطلان كون التوقف بمعنى
الامر الصحيح كون المعنى المشهور لجواز ان يكون بمعنى الترتيب الذاتي وهو
لا يستدعي الفساد المذكور ويحجه عليه ان هذا القائل السابق فثبت
المتقدمة الممة او لا ثم ابطال هذا السند الاخص فهو من قبيل ابطال ذات
السند مع قطع النظر عن كون مساويا واخص بعد اثبات المقدمة الممة
وقد صرح في حاشية الاداب بانه انتقال الى بحث آخر يجب على المانع
دفعه واماله الاشارة اليه قال فتأمل او الاشارة الى دفع توهم ان ما بطله
ثوبر السند لانفس السند بل السند ههنا يجوز تعدد العلة بان تعريف
السند بما يذكر لتقوية المنع صادق على التوهم وينفع للعمل ابطاله فيما

اذا كان مساويا فرادهم من السند اعم من التوحيه قال الشرحه الله
سلمنا ذلك اى سلمنا ان توقف ماذ كرم من المعنى المشهور فائما ينقدح
التعريفان لو امكن حصول العلم النظرى الشخص بغير كسب بناء على
ان اندراج الافراد الشخصية فيهما كاف ولا ينقدحان بخروج الافراد
النوعية وذلك الامكان مم لجواز ان يكون خصوصية العلة من شخصات
المعلول فح لا يكون الفرد الشخصى الحاصل بالحدس عين الفرد الشخصى
الحاصل بالكسب بل شخصا آخر وانما يمكن ذلك لو كان
المرتب عليهما شخصا واحدا وهوم واعلم انه اذا لم يكن خصوصية
العلة من شخصات المعلول كما هو مبنى السؤال واجواب الاول
يجوز ان يتوارد علان مستقلتان على معلول واحد شخصى على
سبيل التبادل بمعنى ان ذلك الشخص يحدث بايهما وجد اولا
على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب في التأثير اذا واجتمعا في التأثير
لزم تحصيل الحاصل او عدم تأثير احدهما ولو تعاقبا لزم احد هذين
الفسادين ان لم يزل المعلول بزوال العلة الاول واعادة المعدوم بعينه ان
زال معها وعاد بالثانية نعم يجوز ان يفيد العلة الثانية وجوده في الزمان
الثاني وهو البقاء فعلى هذا يجوز ان يكون علة البقاء غير علة الحدوث كما
اشار اليه في الجواب الاول بقوله لا يمكن حدوثه بالعلة الاخرى اذا لفظ ان
مراده وان جاز بقاؤه بها واما اذا كان خصوصية العلة من شخصات
المعلول كما هو مبنى هذا الجواب فيجب ان يكون علة معلول مغاير بالشخص
لمعلول الاخرى فلا يجوز تواردا العلتين المستقلتين على معلول واحد
شخصى ولو على سبيل التبادل ولا ان يكون علة البقاء غير علة الحدوث
بل يجب ان يكون البقاء بقاء علة الحدوث فلا كلام في ان العلم الحاصل
لزيد بالكسب وبعمرو بالحدس في وقت واحد والحاصل لاحدهما بهما
في وقتين شخصان متغايران وانما الكلام في ان الحاصل لزيد باحدهما
في وقت لو حصل ابتداء بالآخر في ذلك الوقت هل يكون عين الشخص

وانما يمكن حصول ذلك العلم
بغير هذه العلة وهو الحدس
سلمنا ذلك لكن لا نسلم
انما يحصل هذا العلم
المخصوص بغير الكسب

الحاصل بالاول ام لا فالجواب الاول مبنى على الاول والثاني على الثاني
واما تواردا العلتين المستقلتين على معلول واحد نوعى كحصول نوع
الحرارة بالنار والشمس وتواردا العلة الناقصة على معلول شخصى واحد
كاجتماع المادية والفاعلية وغيرهما فجائز على سبيل الاجتماع فضلا عن
التبادل هذا قوله ولبس شعرى بانه لما جواراه على صيغة المبني للفاعل
اذ الفاعل غير قائل بجواز تعدد العلتين عندهم ويجوز المبني للمفعول بالتجاوز
في العلتين وتلخيص كلامه انه لما جاوز نفسه او جاوز في محله ان يكون لمعلول
واحد شخصى علان يمكن وجوده بايهما وجدنا ابتداء فيجوز ان يكون
المعلول اعم من الموجود الخارجى والذهنى كيف وقد قال الشرح في حاشية
التجريد ان جميع انحاء الوجود معلوم وايضا نفس العلم من الموجودات
الخارجية لكونه من مقولة الكيف وان كان المعلوم من الموجودات الذهنية
فقط فلا نسلم ان شخص العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس
اذ يجوز ان يكون ذلك المعلوم الشخصى هو الصورة الذهنية المشخصة
الحاصلة بالكسب في وقت معين والعلتان اللتان يجوز تواردهما على سبيل
التبادل عليهما الكسب والحدس وكون خصوصية العلة من شخصات
المعلول مجرد احتمال عقلى لاحكم بين نفسه ولا بين بدليل ولا يتوهم من
احدان الصورة الذهنية فائضة من جانب المبدأ الفياض ماعداء الكسب
او الحدس فهما علان معدتان عندهم والعمل المعدة علل ناقصة
وكلاهما في تجويز تبادل العمل التامة وهو لا يستلزم تجويز تبادل العمل
الناقص لاننا نقول قد عرفت انه يستلزم بالطريق الاولى ولو سلم فراد
القائل من العلتين المتبادلتين العلان التامان اللتان اشغل احديهما
على الكسب والاخرى على الحدس وما يقال يمكن اثبات المغايرة بين
العلمين بان لازم العلم الحاصل بالحدس من البداة مغاير للعلم الحاصل
بالكسب من النظرية وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات في مخترعات
الاهام من وجوه اما اول فلان هذا الاستدلال مشتمل على المصادرة

لان كون النظرية لازمة لهوية العلم الحاصل بالكمسب موقوف على مغايرة ذلك العلم بالشخص للعلم الحاصل بالحدس اذ على تقدير عدم مغايرتهما فالحكم يلزم كل من النظرية والبداهة له ظهري بل يكون كل منهما من عوارض المفارقة وامانا فلانه لما كان جاز في كل معلول جاز تعدد علل فان لازم المعلول الحاصل بعلة معينة ان يكون حصوله بتلك العلة ولازم المعلول الحاصل بالعللة الاخرى ان لا يكون حاصله بالعللة الاولى والحصول بالعللة المعينة وعدم الحصول بها مما يتنافيان فلو صح ذلك لم يجز تعدد العلل في شئ من المعلومات الشخصية فيبطل تجويزهم وكلام القائل مبني على تجويزهم وامانا فلان غاية ذلك التغير التغير الاعتباري اذ يجوز ان يكون النظرية والبداهة من الاوصاف الاعتبارية المتنازعة بقود الحثيات والكلام ههنا في التغير الشخصي الذي به يكون المتغيران متمايزين في الوجود الخارجي وكون النظرية والبداهة متباينين بحسب التحقق في المواد محل نظر ط قوله يكفيه الجواز اي جواز المغايرة بين العلمين بالشخص وذلك الجواز لا يمتنع بتجويز عدم المغايرة لان تجويز احد التقيضين لا ينافي في تجويز النقيض الاخر بل يجتمع ولذا قالوا الجواز لا يقابل الجواز وهذا مما اشار اليه الشارح المحقق في الحاشية الجديدة على شرح المطالع حيث قال لا يقال لان عدم امكان حصوله بدون النظر لجواز تواردها على المستقلة على معلول واحد شخص على سبيل التبادل لاننا نقول هذا المنع غير موجه اذ لا يمكن في نقض التعريف مجرد المنع بل لابد من ابداء مادة النقض انتهى واقول كما لا يمكن في نقض التعريف مجرد جواز عدم المغايرة بين العلمين كذلك لا يمكن في صحة التعريف مجرد جواز المغايرة بينهما بل لابد من الحكم بها ولو ظنا ليظهر صدق تعريف النظرى على تلك النظريات اذ لو لم يكن المغايرة معلومة بداهة او كسبا بدليل لم يكن توقف شئ منها على النظر معلوما فلا يظهر صدق تعريف النظرى عليها معلوما فيلزم تعريف المجهول بالمجهول وهو فاسد بل

يجب ان يعرف البديهي والنظري ح بما يعلم عدم توقفه على النظر وما لا يعلم افراد القائل ههنا ان اراد الحكم بالمغايرة فذلك مم فانه غير بين ولا بين كيف ويهدمه تجويز تبادل العلل لمعلول واحد شخصي وان اراد مجرد جواز المغايرة من غير حكم اصلا يلزم تعريف المجهول بالمجهول وان لا يمتنع النظريات من البديهيات بهذين التعريفين وايضا سيفرغ الش على هذه الاجوبة قوله ان النظرية والبداهة مختلفتان وهن البين انه لا يتفرع على مجرد الجواز وانما يتفرع عليه اذا كان بينا او مينا وحل كلام القائل على احد هذين الوجهين واصح جدا لانه اعلم بكفاية الجواز في مقام المنع والاستناد وبعد كفاية مجرد المنع والجواز في مقابلة منع دليل الناقض فليت شعري بانه كيف خفي على الش المحقق والمحشي المدقق واساء الظن في حق المتصور وكلامه سالم عن القصور قوله الظ انه لا فرق بين الاحتياج والتوقف اي في الافراد لاني المعنى والالكان قوله لكونهما بمعنى واحد مصادرة على المط بختلاف الاول لان الترادف الذي هو الاتحاد في المعنى يستلزم الاتحاد في الافراد بدون العكس كما في المساوات والاولى ان يقول الله انهما متساو فان اذ الترادف غير معلوم لجواز المساواة والمساواة اعم من الترادف والمساواة بل يؤيد المساواة ان الاحتياج ينسب الى كل من الفعل والفاعل يقال الكاتب يحتاج الى القلم كما يقال الكتابة يحتاج الى القلم ولا تنسب التوقف الا الى الفعل اذ يقال الكتابة تتوقف على القلم ولا يقال الكاتب يتوقف عليه وبعضهم استدل بعموم النسبة الاحتياج في الافراد حيث قال الاحتياج اعم من التوقف بالمعنى المذكور اذ لا يقال يحتاج فلان الى كذا ولا يقال يتوقف عليه فاما كان حصول القوة القدسية لكل فردا وكذا حصولها لبعض الافراد في وقت دون وقت لا يقدح في تعريف النظرى بما يحتاج في تحصيله الى نظر وفكر فان الفاقد لتلك القوة حين هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج في تحصيل المطالب الى الفكر قطعاً وان لم يكن حصول تلك المطالب

موقوفا على الفكر انتهى واراد به دفع اعتراض المحشى ههنا ويتوجه عليه ماورده بعض المحققين من ان عدم القول في كل مايقال فيه الاحتياج لايدل على الاعمية مالم يبين ان عدم القول الى انتفاء المعنى هناك ثم قال ذلك المحقق الظ ان الاحتياج مرجعه اذا حقق الى التوقف لان احتياج امر الى آخر اما في ذاته كاحتياج الكل الى جزئه واما في جهة من جهاته كاحتياج المتعلم الى المعلم في تحصيل العلوم وكاحتياج ارباب الصناعات في صناعاتهم الى الآلات فالاول يرجع الى توقف الذات والثاني يرجع الى توقف الجهات وقد اتفق على الترادف الساطرون فيه عصاما ومنصورا وجالا وفخرا وفتحنا فالحق مع هؤلاء التحارب انتهى ونحن نقول الحق ههنا مع الش من ان الاحتياج اعم مطلقا من التوقف لما استدله البعض السابق لما عرفت بل لان الاحتياج كلي مشكك بوصف بالشدة والضعف بخلاف التوقف اذ يقال يحتاج اشد الاحتياج ولا يقال يتوقف اشد التوقف فهذا دليل على ان الامكان المعتبر في مفهوم التوقف ليس الامكان الاستعدادي المتفاوت بالقرب والبعد بل بمعنى سلب الوجوب اما سلب الوجوب بالذات كما في توقف الذات اوسلب مطلق الوجوب اما في جميع اوقات وجود الموضوع كما ههنا او في بعضها المعين او غير المعين وشي من هذه السلوب لايتفاوت بالشدة والضعف بل لايتصور توقفات عديدة في مادة واحدة فالتوقف باي معنى كان كلي متواطي لامشكك فالحق ان الاحتياج ان لايمكن حصول الشيء بسهولة مخصوصة الا بعد حصول شيء آخر ولما كان نفي المقيد اعم من نفي المطلق وللسهولة المنفية افراد متفاوتة كان الاحتياج اعم مطلقا من التوقف اذ كلما قوى العسر وانفى نوع مخصوص من السهولة في حصول شيء بدون شيء آخر اشد الاحتياج الى ان يبلغ الى مرتبة التعذر بدونه فتلك المرتبة هو التوقف فالتوقف هو الفرد الاكل للاحتياج ولذا ربما يستعمل في ضمن هذا الفرد فقد ظهر ان دفع ذلك البعض اهون على من عرفهما بما يحتاج الى النظر وما لا يحتاج

فان

فان فاقد القوة مثلا لما كان تحصيلها لتلك القوة عسيرا جدا كما نقلناه عن شرح المواقف كان محتاجا الى النظر في جميع اوقات فقد انبها وان لم يكن تحصيل تلك المطالب موقوفا على النظر في بعضها فلا اشكال اصلا واما ما يقال صرح الشيخ في الاشارات بان التوقف والاحتياج بمعنى واحد فقيه ان الش متبع للحق لا للشيخ كما يصرح به في بحث الموضوع قال الش وكان هذا المعنى مراد من عرفهما آه اي معنى الاحتياج الاعم هو مراد من عرفهما بان التوقف وعدم التوقف من باب ذكر الخاص وارادة العام مجازا بقرينة ظهور الفساد فهو جواب ثالث بمنع الملازمة القائلة بانه لما لم يكن حصول شيء من النظريات موقوفا على النظر انتدح التعريفات مستندا بانه انما يلزم الانتداح لو كان التوقف المأخوذ فيها بمعناه الحقيقي وهو مجاوز ان يكون بمعنى الاحتياج الاعم فليس في هذا الجواب انكار كون التوقف موضوعا بازاء المعنى المشهور كما في الجواب الاول ولا تخصيص التعريفين بافرادهما الشخصية كما في الجواب الثاني مع انه مؤيد بتعريف البعض اياهما بالاحتياج وعدم الاحتياج ولعله لهذا رجع هذا الجواب وصدره بكلمة كان المفيدة للظن الراجح لان كلا من هذين الامرين خلاف الظ وانما اخره عنهما اذ لا يتضح رجحانه الا بعدهما ولما كان راجحا ومبينا على شمول التعريفين للافراد النوعية ايضا فرع عليه اختلاف نظرية انواع العلوم وبيداهتها بمعونة مقدمتين معلومتين هما ان بعض الانسان فاقد للقوة القدسية دائما وان بعضه فاقد له في وقت دون وقت واشير الى المقدمة الاولى في الجواب المردود ورده الى الثانية في قوله فان الفاقد للقوة القدسية حين آه اذ الظ ان مراده لادائما على ان يكون عرقية خاصة او مشروطة خاصة ولم يفرع ذلك الاختلاف على الجوابين الاولين لانهما مجرد جواز لا حكم وبهذا ظهر اضمحلال ماورده المحشى على التفرع فيما بعد واختلال صحة التفرع على احد الجوابين الاولين كما يحكم به مع انه اظهر الحيرة فبين منع

سند الجواب الثاني قوله فان كان المراد آه يعني ان كان المراد ماهو الظن كون
 الاشارة بهذا البحث الى الجواب الثالث القريب المنى على الفرق بين الاحتياج
 والتوقف ومن كون المراد من النظرية والبداهة نظرية العلوم وبداهتها
 لا المعلوم بناء على ان الكلام في النظرى والبدهى اللذين هما من اقسام
 العلم وايضا لما يوصف بهما العلم اولاً وبالذات والمعلوم ثانياً وبالعرض
 وبالواسطة فحمل بحث لان ذلك الاختلاف غير صحيح في نفسه فضلاً
 عن ان يعلم بهذا البحث وذلك لما نقل عنه في الحاشية ههنا ان العلم الواحد
 بالشخص لا يكون نظرياً وبدهىياً معاً بل احدهما بخلاف المعلوم فانه
 يجوز ان يكون بدهىياً بالنسبة الى ذى القوة القدسية ونظراً بالنسبة الى الفاعل
 تلك القوة انتهى يعني لا يكون نظرياً وبدهىياً معاً بالنسبة الى فردين
 من افراد الانسان في وقت واحد ولا بالنسبة الى وقتين في فرد واحد والا
 لزم حدوث ذلك العلم الواحد بالشخص في احد الفردين او الوقتين
 بالنظر وفي الاخر بالحدس فيلزم قيام العرض الواحد بالشخص في مجلتيه في
 ويلزم اعادة المعدوم بعينه في الثاني بل يلزم في الكل اجتماع انقيضين
 هو احتياج حدوث شخص معين الى النظر وعدم احتياجه واللوازم بطله
 فالحق ان الحاصل باحدهما في فرد او وقت مغاير بالشخص الحاصل
 بالآخر في فرد آخر او وقت آخر ويدخل احدهما في النظرى والآخر
 في البدهى ولا يدخل واحد منهما فيهما معاً سواء فسر بما يحتاج
 في حصوله الى النظر وما لا يحتاج اليه كما هو الجواب الثالث او بما يتوقف
 عليه وما لا يتوقف مع كونه خصوصية العلة من شخصات المعلوم كما هو
 الجواب الثاني او بما يترتب على النظر وما لا يترتب كما هو الجواب الاول
 ولهذا اكتفى به عن احتمال كون المراد بهذا البحث احد الجوابين الاولين
 وبالنظرية والبداهة نظرية العلوم وبداهتها لانه محل بحث ايضا
 لعين مذكره وقد عرفت ان هذا البحث انما يرد لو كان المراد بالنظرية
 ابداهة نظرية اشخاص العلوم وبداهتها واما اذا كان المراد نظرية

انواع العلوم وبداهتها فلا يرد ذلك اذ كما ان المعلوم الواحد كحدوث
 العالم مثلاً يكون نظرياً وبدهىياً معاً بالنسبة الى انسانين او وقتين كذلك
 انواع العلوم كالعلم بحدوث العالم كما عرفت فيندفع بحته مع المراعات
 لهذا الظن واما ادعاء ان الظن اختصاص التعريفين بالافراد الشخصية
 فحمل بحث قوله والمراد بالنظرية آه واما كون المراد من هذا
 البحث هو الجواب الثالث القريب ومن النظرية والبداهة نظرية
 المعلومات وبداهتها فندرج في الشق الثاني اذا المراد منه وان كان بهذا
 البحث جميع ما في الاجوبة الثلاثة المرضية وبعضها وبالنظرية والبداهة
 نظرية المعلومات وبداهتها ويبان ذلك ان المراد بهذا البحث اما احد
 الاجوبة الثلاثة او اثنان او جميعها فهنا سبعة احتمالات ثلثة احادية
 وثلثة ثنائية وواحد ثلاثية وعلى كل تقدير فالمراد بالنظرية والبداهة
 اما نظرية العلوم وبداهتها واما نظرية المعلومات وبداهتها فالكل
 اربعة عشر احتمالاً والظن عند المحشى هو ما ذكره في الشق الاول
 وما عداه غير ظ والشق الثاني شامل للسبعة الاخيرة والستة
 الباقية مشاركة للاول في كونها محل بحث كما اشرنا والاظهر ان يكون
 المراد من هذا البحث جميع ما ذكر في هذا القول ومن النظرية والبداهة
 نظرية انواع العلوم وبداهتها من غير اشكال اصلاً قوله فصحيح
 انهم عتقوا المقدمتين المعلومتين اللتين ذكرناهما يعلم اختلاف نظرية
 نظرية العلوم وبداهتها اولاً واختلاف نظرية المعلومات وبداهتها
 ثانياً وبالواسطة سواء فسر النظرى والبدهى بما يحتاج حصوله الى النظر
 وما لا يحتاج او بما يتوقف على النظر وما لا يتوقف عليه او بما يترتب على
 النظرى وما لا يترتب عليه اذ الترتيب على النظر وعدم الترتيب عليه كل
 الاحتياج اليه وعدم الاحتياج مما يوجد في بعض افراد الانسان دون فرد
 وفي بعض اوقات فرد واحد دون وقت آخر وكذا التوقف على النظر
 وعدم التوقف اذا كان خصوصية العلة من شخصات المعامل اذ كل

مترتب على النظر بكون متوقفا عليه ح وما لبس بمرتب عليه لا يكون متوقفا عليه فبمعونة تلك المقدمتين يتفرع على كل من الاجوبة الثلاثة اختلاف نظرية العلوم وبدايتها بحسب اختلاف الاشخاص والافاق وبواسطة يتفرع عليه اختلاف نظرية المعلومات وبدايتها بحسبها ايضا بناء على ان تعلق العلمين مختلفين بالنظرية والبداية بمعلوم واحد يستلزم صحة توصيف ذلك المعلوم بخال كل من العلمين المذكورين فيلزم ان يكون ذلك المعلوم نظريا وبديهييا معا وان كان نظريته بالنسبة الى شخص او وقت وبدايته بالنسبة الى آخر وامام قطع النظر عن تلك المقدمتين المعلومتين فلا يتفرع نظرية العلوم وبدايتها على الجواب الثالث ايضا على ما اشيرنا كما لا يخفى قوله لكنه غير ط لفظ الان لفظ هذا موضوع للاشارة للتقريب وايضا لفظ النظرية والبداية ظاهرتان في نظرية العلوم وبدايتها لكونهما حقيقة فيهما ومعنى لان تفرع اختلاف نظرية العلوم وبدايتها على كل من الاجوبة الثلاثة مع كونه بواسطة تفرع اختلاف نظرية العلوم وبدايتها يحتاج الى البناء الذي ذكرناه لكن في كون الاشارة بهذا البحث الى جميع ما في الاجوبة من حيث المجموع غير ط بحسب اللفظ بحث ط تأمل قوله اشارة الى ضعف الكلام على الشق الاول اولى خفائه على الشق الثاني وانت خبير بان ما نقل عنه في وجه البحث يفيد عدم صحة التفرع على الاول لضعفه واعمله قصد بعبارة الضعف الالمام الى الجواب بما ذكرنا من حل النظرية والبداية على نظرية انواع العلوم وبدايتها وانت قد علمت انه ليس بضعيف واعمل قوله فتأمل اشارة الى ضعف الضعف اولى ما توجه قوله فصحيح من انه اسلف ان السندين المذكورين في الجوابين الاولين مجرد جواز فكيف يتفرع عليهما الحكم بالاختلاف وانت خبير بانه لو كان اشارة اليه لم يكن لخبرية السابقة في حق من ما قال هذه الدعوى غير بين ولا مبين وجه اصلا لان منع ذلك القائل وان

لم يتوجه

لم يتوجه عليه هناك من حيث انه يسند بتوجه عليه قطعا من حيث انه متفرع عليه لهذا التفرع كما لا يخفى او اشارة الى التأمل في حال باقي الاحتمالات الستة ومقايستها على حال الاحتمال الاول على ما ذكرنا قوله اشارة الى انه يمكن آه يعني انما لم يقل لما كان معرفة القسمين آه اولا مع ان النظر مأخوذ في تعريف كلا القسمين اعني النظري والبدهي وان توقف معرفة كلا القسمين على تعريف النظر اكد واقدم في توجيه كلام المص من توقف معرفة احدهما عليه للاشارة الى ان ما فعله شارح الطوالع من جعل تعريف النظر بعد تعريف البدهي والنظري بما يتوقف على النظر وما لا يتوقف عليه لاجل توقف معرفة القسم الاول اعني البدهي عليه بعيد عن الحق كل البعيد لانه احتمال لا يذهب اليه العقل ولا الوهم اذا الوهم انما يذهب الى انه لاجل توقف معرفة القسم الثاني الوجودي الموقوف تعقله وتحققه في الواقع على تعقل النظر وتحققه بخلاف القسم الاول فانه عديم فلا يتوقف عليه تحققا وانما يتوقف عليه تعقلا فبعد مدار الى ذهاب الوهم اليه وان كان توهمافاسدا في نفسه اذ لا مدخل للتوقف بحسب التحقق في توقف المعرفة المرعية في مقام التعريف وانما المدخل فيه للتوقف بحسب التعقل وهو مشترك بين التعريفين وهو ما يذهب اليه العقل نعم لما فعله وجه صميم عند العقل فيما اذا توسط تعريف النظر بين تعريف القسمين كما وقع في بعض الكتب واما فيما تأخر عنهما كما ههنا فلا وجه له اصلا فقوله لكن ذلك التوهم وهم قاسد آه داخل في المشار اليه ومن غفل عن حقيقة المقام نفوه ببعض الاوهام نعم يتجه على المحشى بحث قوى هو ان المص لم يعرف البدهي والنظري عنده فترك تعريفهما وتعريف النظر انوقف التعريفين عليه مما لا يرتضيه الفطرة السليمة وان اراد المص اشارة بقوله الاكتساب بالنظر الى تعريف النظري بانه علم يكتسب بالنظر وفهم منه البدهي بانه علم لا يكتسب بالنظر فاحتاج الى تعريف النظر المأخوذ

في التعريفين المشار اليهما يتخلل ما ذكره في التأييد الا اني لان كون قوله بالنظر مستغنى عنه ومنافيا لغاية الاختصار محل نظرخ وان كان مأخوذا في مفهوم الاكتساب اصطلاحا لان يقتضي زيادة ايضا والاكتفاء عن تعريف القسمين بشهرتهما كالاكتفاء عن سائر القبولات بدهاهنهما كالحصول او شهرتهما كالتوقف والاحتياج لا يجدي لان تعريف النظر ايضا مشهور فيجب ان يذكر الكل او يترك الكل لئلا يلزم التحكم الباطل اللهم الا ان يقال المشهور في تعريف النظر هو ترتيب امور معلومة للتأدي الى المجهول وهو غير صادق على ما في التعريفات بالمفرد كما يشير اليه الش مع ان المص سيصرح في قول الش ان التعريف بالفصل وحده حد ناقص وبخاصة وحدها رسم ناقص فلو ترك تعريف النظر بناء على الشهرة لفهم ذلك التعريف الغير المرضي عنده وهذا الانجاء غير متوجه على الش لان مراده لما توقف معرفة القسم الثاني بل القسمين بالتعريفين المشار اليهما بقوله الاكتساب بالنظر على معرفة النظر ويمكن ان يقال انما لم يقل معرفة القسمين اولا للاشارة الى ان النظر معتبر في مفهوم النظرى اولا وفي مفهوم البدهي ثانيا وبواسطة ان الاعداد انما تعرف بملكانها فافهم قوله اختصاص سببية تعريف النظر آه اضافة الاختصاص الى السببية من اضافة المصدر الى الفاعل واطافة السببية الى تعريف النظر من اضافة المصدر الى المنعول بمعنى انه يمكن ان يتوهم انه انما عرّف النظر بسبب القسم الثاني واما جعلها من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى انه يمكن ان يتوهم ان تعريف النظر انما يكون سببا لمعرفة القسم الثاني لا القسمين ففيه نظر لا يخفى قوله ويؤيده آه هذا التأييد مبنى على ان التصريح بما علم ضمن الغاية الايضاح يدل على ان معرفة القسم الثاني اهم من معرفة القسم الاول وهذا القدر كاف في التأييد الوهمي كما لا يخفى قال الش وربما يختلف الملاحظة آه يعني ان حصول صورة الشيء اعم من ملاحظته التي هي عبارة عن الالتفات اليه اذ كل

وربما يتخلل الملاحظة من حصول صورة الشيء بان يجب تعلق الصورة بالشيء لئلا يخلو العقل عن الصورة كما في معاني القول وغيرها فانظر في توجيه النفس والنقل الى السقود

ملتفت اليه حاصل الصورة عند العقل اذا الالتفات الى الشيء توجه البصرة اليه سواء حصل ذلك الشيء عند العقل بذاته او بوجهه الصادق عليه وعلى التقديرين يحصل صورة مأخوذة منه عند العقل وليس بالعكس اذ قد يحصل صورة الشيء ولا يكون ملتفتا اليه كما في معاني الحرف والمعاني التضمينية للكلمات اعني النسبة التامة وكذا سائر النسب الناقصة وكما في عنوان الموضوع في القضايا الحقيقية اذا الالتفات في موضوعاتها الى الافراد دون العنوان اذ العنوان مرآة للملاحظة الافراد وكذا الالتفات في حقوقك سررت من البصرة الى الكوفة الى السير والبصرة ومعنى كلمة من اعني الابتداء الجزئي الحاصل الصورة عند العقل لكن لا على وجه يكون صورته آلة للملاحظة نفسه كما في قولك هذا الابتداء مشيرا الى الابتداء المذكور بل على وجه يكون صورته آلة للملاحظة غيره الذي هو السير والبصرة بحيث يعرف حالهما بان السير مبتدئ من البصرة وهي مبداء ولا يتوهم عدم حصول صورته عند العقل اذ الشيء ما لم يعلم ولم يحصل صورته عند العقل يستحيل ان يكون مرآة للملاحظة غيره فكما ان المرآة مبصرة اولا وبالذات ومبصر للصورة المرسمة فيها ثانيا فكذا تلك المعاني تدرك اولا بذاتها فتكون آلة لادراك غيرها فان قلت ما هو المرآة للملاحظة الغير صورة حاصلة عند العقل والصورة الحاصلة علم لا معلوم اذ المعلوم هو ما حصل صورته عند العقل لانفس الصورة فلا يصح ان كل ملتفت اليه معلوم حاصل الصورة عند العقل قلت ليس الصورة الحاصلة على اطلاقها علما بل من حيث قيامها بالذهن فهي قطع النظر عن هذه الجبئية يصدق عليها انها شيء حصل صورته العلمية عند العقل وكل صورة حاصلة عند العقل فهي مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم سواء كانت مرآة للملاحظة الغير اولا ومن ههنا علمت ان المعنى الحرفي مشروط بامر من احدهما ان لا يكون ملحوظا في ذاته بل مرآة للملاحظة غيره وثانيهما ان يكون معنى جزئيا خاصا من مطلق الابتداء كالابتداء

بين السير والبصرة وان كان جزئيا اضافيا ضرورة ان الابتداء بينهما
يتصور على انحاء شتى فيكون كليهما لاجزئيا حقيقيا ولا يكفي مجرد
الامر الاول والالكان نعت الموضوع في القضايا المذكورة نحو
قولنا كل كاتب كذا حرفا ولا مجرد الامر الثاني والالكان اسم الإشارة
في قولنا هذا فرد من افراد الابتداء مشيرا الى الابتداء المخصوص
بما بين السير والبصرة حرفنا والكل بطل لا بد من مجموع الامرين
فاعرف ذلك قال الشارح فانظر هو وجه النفس آه يتجسم
عليه ان النظر على هذا يتحصر في ملاحظة المفهومات التصورية
لان جميع المفهومات التصديقية التي هي النسبة التامة الخيرية معان
حرفية يدل عليها بروابط زمانية او غير زمانية نعم تلك النسب ملتفت اليها
في الحركة الاولى حين حكم عليها بما سبقتها المط وفي الحركة الثانية
حين حكم عليها بانها ينبغي ان تقدم او تأخر لكنها غير ملتفت اليها حين
الترتيب من زمان النظر المنتهي الى الوصول المط ولا يخلص الا بان يكون
النظر هناك ملاحظة الاطراف بما ياد النسب المصدق بها والاولى
ان يعنى الملاحظة في التعريف النظر من الملاحظة اصالة وتبعيا بان يكون
مرأنا الملاحظة الغير فح لا اشكال بما ذكرنا والابلز عدم دخول المعاني
الحرفية في التعريفات والادلة كما لا يخفى فتأمل قوله يحتمل ان يكون
تفسير آه يعني يحتمل ان يكون المعقول في تعريف النظر هو المعقول
الصرف المقابل للمحسوس اى ما حصل صورته في احدى الحواس
الظاهرة والمخيل اى ما حصل صورته في الخيال التي هي خزانة الحس
المشترك والوهوم اى الذى ادركه القوة الواهمة والفتنة في خزانها التي
هي الحافظة وتوجه النفس الى المحسوس والمخيل احضار صورتهما
الى الحس المشترك وتوجهها الى الوهوم احضار صورته من الحافظة
الى الواهمة فصور المحسوسات ان احضرت الى الحس المشترك من قبل
الحواس كان ذلك الاحضار توجهها الى المحسوس وان احضرت اليه

من قبل الخيال كان الاحضار توجهها الى المخيل وكلا الاحضارين يسمى
تخيلا وهو المراد من قوله الشريف المحقق في حاشية المختصر العضدى
من ان حركة النفس في صورة المحسوسات يسمى تخيلا وظ كلام المحشى
ان التخييل مخصوص بالاحضار الثاني واحضار صورة الوهوم
من الحافظة الى الواهمة يسمى توهمها كما ان احضار صورة المعقول
من خزانة العقل التي هي العقل الفعال عندهم الى نفس العقل يسمى
تعقلا فالاحضار اما تعقل واما تخيل واما توهم فالتعقل مختص بالكليات
والجزئيات الغير المادية سواء كانت مفهومات تصورية كالانسان الكلى
او مفهومات تصديقية كالفضايا المحصورة وغيرها مما يكون طرفاها
كليين اذ النسبة الحاصلة بين كليين كلية لاجزئية والتخييل مختص بصور
الجزئيات المحسوسة باحدى الحواس كصورة الذئب المرئى او المخيل والتوهم
مختص بصور المعانى الجزئية المنتزعة من صور المحسوسات الحاصلة
في الحواس او في الخيال كانتزاع الشاة عداوة معينة من الذئب المحسوس
او المخيل فليس المراد من التخييل والوهوم ههنا ما يقابل المتيقن والمظنون
فانهما كقابليهما قد برسمان في العقل ان لم يكونا نسبة لقضية شخصة
موضوعها جزئى محسوس سواء كان كليا او جزئيا غير محسوس والا
فان لم يكن المحمول جزئيا محسوسا ايضا فالنسبة مرتسمة في الوهم كعداوة
زيد وان كان المحمول جزئيا محسوسا ايضا في قولك هذا الاصغر هو
هذا الخلول فالنسبة مرتسمة في الحس المشترك الحاكم بين المحسوسات على
ما يدل عليه ظاهر كلامهم وانت خبير بان النسبة بين المحسوسين معنى
جزئى منتزع من صور المحسوسات والنسبة بين محسوس وكل معنى كلى
ضرورة ان ثبوت العداوة للذئب يتصور على انحاء شتى كما زيد بمعلوم
معين فنبغى ان يكون النسبة بين المحسوسين مرتسمة في الوهم والحافظة
والنسبة بين محسوس وكلى كالنسبة بين غير المحسوسين مرتسمة في العقل
كما لا يخفى قوله بارتسام صور الماديات آه اى الاشياء المنسوبة الى المادة

التي هي الهول من الاجسام الطبيعية وعوارضها الجزئية كاللون والطعوم وغيرهما مما لا يكون كلياً ولا جزئياً مجرد الا بوجوب ارتسامه في العقل اتقسام العقل قوله ويحمل آه عطف على ان يكون يعني ان كون تفسير المعقول الصريف مبني على مجموع الامرين لاعلى احدهما لانه بمجرد احدهما يكون تفسير المطلق العلوم كباقي قوله ويحمل ان يكون آه فمحاضرة الملاحظة للمعقول مبنية على تجريدتها من المعلوم المأخوذ في مفهومها الذي هو التوجه نحو المعلوم كما سبق من الش ولا حاجة الى ذلك التجريد على الاحتمال الاول لان المعلوم المأخوذ عام يضمحل في ضمن المعقول الخاص لكن المفهوم من كلام المحشي في امثاله هو الاحتمال الى التجريد على التقديرين وينج على الاحتمال الثاني انه يتنافى الاختصار المطبل اللاتقيح ان يقام هو الملاحظة لتحصيل المجهول الا ان يقال سبشير الش الى ان التصريح بالمعقول بعد التجريد عن المعلوم للاشارة الى دفع توهم اختصاص النظر بما عدا الطينيات والجهليات المركبة بناء على ان العلم كثير اما يطلق على ما يتسايل الظن والجهل المركب لا يقال فعل هذا الوجه للاحتمال الاول لاننا نقول لاتزاحم في النكات فليكن العدول الى المعقول للاشارة الى ذلك والى تخصيص النظر بالمعقول الصريف فيكون العدول تعميماً من وجه وتخصيصاً من وجه آخر قوله تبادرة اي من التفسير حيث عدل فيه الى كلمة في مع نصريح بما سبق بان كلمة في في تعريف العلم يخرج العلم بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى الجسمانية والالات دون نفس النفس وانت تعلم ان غرضه هناك تطبيق تعريف العلم على جميع المذاهب ولعله ههنا اشارة الى ما هو التحقيق عند ارتسام الكل في نفس النفس قوله مع ما اشهر آه لا يخفى انه سبشير الى ان الظ بطلان هذا من المشهور فذلك المشهور مؤيد للاحتمال الثاني لا الاول لان الش فرض على نفسه الاتباع للحق وايضا الفكر المخصوص بالمعقولات الصرفة

بالمعنى

بالمعنى الاخر لا الفكر المعبر في النظر قال الشريف المحقق في الحاشية الكبرى الفكر يطلق على معان ثلاثة الاول حركة النفس في المعقولات اي حركة كانت وهذا هو الفكر الذي بعد من خواص الانسان ويتسايله التخيل وهو حركة النفس في المحسوسات الشاني حركتها في المطالب المشعور بها بوجه ما مزودة في المعاني الحاضرة عندها طلباً لمبادئها الى ان تجدها وترجع منها الى تلك المطالب اعني مجموع الحركتين وهذا هو الفكر الذي يحتاج فيه الى المنطق الثالث هو الحركة الاولى من هاتين الحركتين من غير ان تؤخذ معها الحركة الثانية وان كانت هي المقصودة انتهى ولا شك ان المعاني الحاضرة في المعنى الثاني المراد ههنا اعم من المعقولات الصرفة والمحسوس والتخيل والموهوم فالحق ان مراد الش هو الاحتمال الثاني والتبس على المحشي احد المعنيين الاولين بالآخر فجوز الاحتمال الاول مع انه احتمال فاسد كيف واكثر ادلة الفلكيات في الحكمة الطبيعية والهيئة من الرياضيات مشتملة على معان جزئية لا يخفى قوله مع ان الظ جرياً بينهما اما في التصديقات فكما ذكره واما في التصورات فكان يقال في تعريف ثوب انه ثوب كذا يخرج من بلد كذا قوله به يمتاز النظر تقديم المتعلق بقيد الحصر الامتياز في الفكر ولا كلام في صحة الحصر على تقدير الترادف واما على تقدير عدم الترادف ففيه اشكال لانه كما يمتاز بالكفر يمتاز بالنظر الا ان يحمل على معنى به مع ما يتعين من النظر او بوجوده لا بعده يمتاز قوله فعل صادر اي فعل واحد بالشخص وبالاختيار وان كان في نفسه مركباً من افعال متعددة كما في مجموع الحركتين وهذا كما ان الصلوة المركبة من الافعال العديدة كالقراءة والقيام والقعود تعد فعلاً واحداً ولا تعد كل فعل من اجزائها صلوة واحدة قوله فمجموع الحركتين آه الحركة ههنا بالمعنى المصدري اي التحرك لا بمعنى الهيئة الحاصلة في التحرك فانها ليست من مقولة الفعل بخلاف التحرك الذي هو تبديل المتحرك حالته في زمان معين بحيث لا يستغرق اثنان منه على حالة

واحدة بل يكون في كل آن يفرض فيه حالة اخرى فان كانت الخلالان المتبدلة ايونة فهي الحركة اينية كحركة الحجرى المرمى وان كانت اوضاعا بالقياس الى الامور الخارجية فهي الوضعية كالحركة المستديرة للكرة والرمى وان كانت كيفيانه فهي الحركة الكيفية كحركة الماء من البرودة الى الحرارة بالنار وان كانت مقاديره فهي الحركة الكمية كحركة الجسم السامى في النور المراد ههنا هو الحركة في الكيف لان المتبدل عند الحركتين كيفيات النفس التي هي صور المعلومات لكن اطلاق الحركة عليه بطريق التشبيه والتجوز كاطلاق الكيف على تلك الصورة في التحقيق والا فليس هناك تبدل الكيفيات حقيقة وايضا قد تنبى في النفس عند الملاحظة صورة واحدة من صورة المعلومات في آئين كما اذا حكم عليه بانه مناسب للمط او غير مناسب وايضا قالوا الحركة بانواعها الاربعه من خواص الاجسام فلا توجد في النفس المجردة عندهم ثم انه قد يتفق للنفس حضور المبادئ المناسبة للمط فيترتبها وتنقل الى المط فالموجود هناك هو الحركة الثانية فقط لا الحركة الاولى لما قالوا ان الحركة الاولى التحصيل مادة الفكر والحركة الثانية التحصيل صورته اعنى الترتيب وكانت المواد في هذه الصورة حاصلة بالفعل مع ان فيها فكريا قطعاً فاتجه ذلك على تعريف الفكر بمجموع الحركتين ولذا قال الشريف المحقق في شرح المواقف ان كون الفكر عبارة عن مجموع الحركتين بالنسبة الى الاكثر واعلم قوله من المط المشعورية الى المبادئ المناسبة يعنى ان الحركة الاولى تبدأ من المط المشعورية اولا وتنتهى الى تكميل مادة الفكر التي هي المبادئ المناسبة للمط في اعتقاد الكاسب وان لم يكن بعضها اوجيها مناسبة له في الواقع فالاولى ان يقول الى المبدأ الاخير المناسب كما قال في شرح المواقف وان الحركة الثانية تبدأ من تكميل المبادئ المناسبة وتنتهى الى حصول المط فان النفس اذا لم تعلم شيئاً تدفع نحو معلوماته وتتفحص ما يوصل اليه من بينها فاذا حصلت

المبادئ المناسبة ترجع وتشرع في ترتيبها لتصل اليه فالاندفاع نحو المعلومات مبدأ الحركة الاولى والرجوع بعد الاستكمال منتهيها ومبدأ الحركة الثانية والوصول الى المط منتهيها فالاولى التحصيل المواد والثانية التحصيل الصورة وكل منهما يحتاج الى زمان وتدرج معتبر في الحركة فابنوههم من ان الحركتين عبارة عن الاندفاعين فاسد لانهما دفعان لا تدرجيجان كما لا يخفى قوله وذهب المتأخرون الى انه الترتيب لا يخفى ان النفس قد تتحرك لتحصيل المبادئ او للترتيب ويمنعها عنه مانع او معجز كن يشرع في بناء السرير وقد يجمع بعض مواد ويمنع مانع عن البعض الباقي وقد يرتب بعض تلك المواد ويمنع مانع عن ترتيب البعض الاخر فالترتيب ربما يتفك عن الحركة الثانية فالصواب ان يقال الترتيب المتلزم الحركة الثانية بناء على انه يستلزمها قطعاً واعلمهم ارادوا بالحركة ههنا الحركة المعبرة التي هي ترتيب عليا للمق ويدل عليه ان القدماء انما سموا بالفكر بمجموع هاتين الحركتين المعبرتين لا بمجموع الحركتين مطلقاً بل في عدول المتأخرين من الملزوم الى اللازم تنبيه على ذلك قوله ويرادفه النظر على القولين يعنى ان لكل من مذهبي القدماء والمتأخرين مشهورا هو المرادفة على ان يكونا موضوعين لمجموع الحركتين عند القدماء والترتيب عند المتأخرين وتحقيقنا هو عدم المرادفة على ان يكون الفكر موضوعاً لمجموع الحركتين والنظر للملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الحركتين عند القدماء وعلى ان يكون الفكر موضوعاً للترتيب والنظر للملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن الترتيب عند المتأخرين قوله لبس على ما ينبغي آه اما الاول فلان عدول المض عن تعريف الترتيب بناء على مذهب المتأخرين غير معلوم لجواز ان يكون عدولا عن مشهور القدماء اعنى مجموع الحركتين الى تحقيقهم اعنى الملاحظة لما اشار اليه من ان في كل من المذهبين مشهورا وتحقيقا وبهذا ظهر فساد ما قيل في وجه عدم الباقية لانه انما يقال عدل عن احد التعريفين الى الاخر اذا كانا

مبينين على مذهب واحد واما اذا كان احدهما مبنيا على مذهب والاخر
على مذهب آخر فلا يلزم فقال اختار احدهما على الاخر هذا واما ثانيا
فلو سلمنا ذلك فاما اعدول لاجل الفرق المذكور الموجب لتكون التعريف
تعريفا بالمباين لاجل عدم الجامعة بعدم صدقه على التعريف بالمفرد
بل الحق انه عدل عن التعريف بالترتيب لاجل الفرق والمباينة وعن تعريفة
بملاحظة المعقولات في ضمن الترتيب كما نقله المحشي لعدم الجامعة للتعريف
بالمفرد اذ ليس فيه ملاحظة المعقولات في ضمن الترتيب بل ملاحظة
معقول واحد بل بالترتيب ههنا فلا يشمله ظاهر تحقيقهم ويشمله تعريف
المص وبهذا ظهر فساد ما قيل في وجه عدم اليقظة اذ الاراد مشترك
كما اشار اليه بقوله في ضمن الحركتين والترتيب انتهى لا يقال يجوز
ان يكون قول الش فلذلك عدل آه اشارة الى مجموع الفرق المذكور
المقول عن ناقد المحصل والاراد لا نقول لا يجوز اجتماع الفرق والاراد
في العلية للعدول لكونهما متافيين لان المص اما قائل بالترادف او بعدم
الترادف فالعدول على الاول لعدم الجامعة ولا مدخل للفرق ح وعلى الثاني
للفرق ولا مدخل للاراد فيكون احدهما مستند كما في العلية لا محالة ولا يمكن
دفعه بان الش لم يتعرض بالتعريف المعدول عنه بل بالتعريف المعدول
اليه فقط حيث قال عدل الى هذا التعريف فلعل مراده عدل عن التعريفين
الهاتين العلين الى هذا التعريف لانا نقول انما يمكن ذلك لو امكن حل
كلامه على ان عدوله عن التعريف بالترتيب لاجل الفرق وعن التعريف
بملاحظة المعقولات في ضمن الترتيب لاجل عدم الجامعة وليس كذلك
لان كلامه صريح في عدوله عن تعريف الترتيب لعدم الجامعة والحق
ان القدماء لم يجوزوا التعريف بالمفرد فعرفوا الفكر والنظر بما ذكر
وجوزوه بعض المتأخرين وتبعه المص فلزمه تعريف النظر بما يشمله
والعدول عما لا يشمله قال الش والجواب آه تلخيص السؤال هذا
التعريف غير شامل للنظر في التعريف بالمفرد اذ لا يمكن ترتيب شي واحد

والجواب ان الفرق يجب
ان يكون متساويا

وكل تعريف هذا شأنه ففساد وحاصل الاجوبة الثلاثة الاول منع الصغرى
مستندا بانه يجوز ان يكون التعريف هناك مركبا من الوجه السابق المعلوم
قبل التعريف بذلك المفرد او بانه يجوز ان يكون كل تعريف بالمفرد
المشتق الذي هو بحسب المعنى مركب من الذات والصفة
وان كان مفردا بحسب اللفظ ونظر الفن الى جانب المعنى او بانه يجوز
ان يكون مركبا من معنى المشتق والقرينة العقلية المختصة به بذلك المعرف
لكون المشتق بحسب المفهوم اعم من المعرف والجواب الرابع منع الكبرى
مستندا بتعريف المعرف بان المراد تعريف النظر الشائع والتعريف بالمفرد
نادر خارج عن التعريف والمعرف ويجوز ان يحمل على منع الكبرى من غير
تخصيص المعرف بالشائع بناء على جواز ان يكون رسما ناقصا للنظر
وسيجوز المص بالاعم والخاص ولا يخفى ان كلا من الاسانيد الثلاثة الاول
اخص من قبض المقدمة الممة لان تعدد الاسانيد الغير اللازمة بعضها
ليعض يدل على خصوص كل منها لكن احتمال بعضها مساو لحقائقها
في ابطال جميعها يتضح المقدمة الممة ولهذا ابطالها الش تأمل قوله
يعني ان الاجوبة الثلاثة الاول غير تامة اى غير صحيحة والجواب الاخير
اى الذى هو منع الكبرى مبنى على تكلف وفيه بحث لا قول الش فلذا
عدل الى هذا التعريف لشموله جميع افراد النظر بلا كلفة يدل بمفهومه
على ان تعريفه بالترتيب المذكور انما يشمله بكلمة ومن البين ان الجواب
الاخير ليس بجعله شاملا لكل فلا يصح تخصيص التكلف في كلامه
بالجواب الاحسير بل لا بد ان يجعله شاملا لاحد الاجوبة الثلاثة
بان يحمل على اشارة الى بعض الانظار التي سيوردها المحشي على المحقق
الشريف قوله واما الجواب الاول آه يعني لا يصح اعتبار الوجه
السابق في التعريف والا لا اعتبار في كل تعريف دفعا للحكم فيلزم ان يعتبر
الوجه العرضي في الحد التام فيما اذا تصور المطا ولا بامر عرضي ثم
جميع ذاتياته وعرفها كما اذا تصور الانسان ولا بوجه الكتاب ثم حصل

جميع ذاتياته من الناطق والحيوان ثم رتب وعرف بالحيوان الناطق فليزوم
ان يكون التعريف هناك مركبا من الكاتب والحيوان الناطق فليزومهم
القول باعتبار الوجه العرضي في الحد التام وهو بظ وفاقا وان اختلف
في الحد الناقص ولذا خصص الابراد بالحد التام ولقائل ان يقول فيه
بحث اما اولا قلانه لوصح لزم ان لا يصح اعتبار الوجه الذاتي السابق
فيما اذا تصور المط اولا بامر ذاتي ثم حصل باقي ذاتياته وعرف بجميعها
كما اذا تصور الانسان اولا بالناطق او بالجواهر الناطق ثم حصل الباقي
من ذاتياته وعرف بالحيوان الناطق فليزوم ان لا يصح تعريفه بالحد
التام في هذه الصورة وهو بظ اتفاقا واما ثانيا فلان لزم التحكم بم كيف
والفرق بين مقام الاضرار الى اعتبار الوجه السابق ومقام عدم الاضطرار
اليه واضح لا يخفى والحق ان الترتيب فعل اختياري فلم يعرف ان يعتبر
في تعريفه ماشاء من الوجوه انصافه لذلك وان الحدية والرسومية
تدوران على كون الاجزاء المرتبة اختيارا ذاتيا صرفة وعدم كونها كذلك
فلا كلام في صحة الجواب الاول وهذا هو التحقيق المطابق لكلمات القوم
ومخالف لمحمد الثالث لا عينه كما ستعرف قوله اما اولا فلانا لزم آه
اي لا يتم ان هذا السند يقتضي اعتبار العرضي في الحد التام وانما يقتضيه
لو كان التعريف في الصورة المذكورة حدي تام وهو مما يجوز ان يكون رسما
تاما اكل من الحد التام كما قالوا فيما اذا اشتمل على العرضي مع جميع الذاتيات
وما يقال مراد الشريف بالامر العرضي هو العرض المقارن ولا يجوز
ان يكون المركب منه ومن جميع الذاتيات او بعضها رسما تاما اذ يجب
ان يكون الامر العرضي المعبر فيه هو الخاصة اللازمة كما ذكره صاحب
ايساغوجي قد فوع بان مراده من الخاصة هي الخاصة الشاملة لجميع
افراد المعرف لا ما امتنع انفكاكه عنه اذ الرسوم التامة مشروطة بمطلق
المساواة بين الرسم والرسوم والمساواة بينهما يكفيها التصديق في جميع
الافراد بالفعل ولا يحتاج الى التصديق الدائم مادام الافراد موجودة

فضلا عن التصديق الضروري مادامت تلك الافراد موجودة لما سبق في
من المحشى من ان التعريف في المساواة بين كليين هو صدق الموجبتين
الكليتين المطلقتين العامين وفي المبينة بينهما صدق السالبتين الكليتين
الدائمتين قوله وهو الكنه في حصر الحاصل في الكنه نظرا اذ كما
يحصل الكنه يحصل هناك وجه مركب من العرضي والكنه ايضا وهذا
احسن بما ذكره المحشى من منع اصل الحكم دون الحصر كما لا يخفى قوله
وبهذا اظهر آه اي بان الحاصل في الصورة المذكورة رسم تام اكل
من الحد التام او وجه مركب من العرضي والكنه ظهر ضعف ما قيل
على الجواب الاول بدل ما اورده الشريف المحقق وحاصله او جاز ان يعتبر
الوجه السابق من اجزاء التعريف لزم في الحد التام احد الفسادين
اما اعتبار الجزء مرتين ان كان المط متصورا اولا بامر ذاتي واما ان لا يكون
الحد التام حدا تاما ان كان متصورا بامر عرضي وبهذا اندفع عن القائل
ان ما ذكره جار في بطلان التحديد التام مطلقا بان يقال لوصح التحديد
التام لزم احد الفسادين اذ المط قبل التحديد متصور اما بامر ذاتي او امر
عرضي مع تخلف حكمه لان لزوم اعتبار الجزء مرتين انما يتم اذا اعتبر
الوجه السابق من مبادئ الحد لا مطلقا وانما ظهر ضعفه بذلك لان
ما ذكره في الشق الثاني من لزوم ان يكون الحد التام حدا تاما انما يتم
لو كان هناك حدا تام وذلك مما ذكره قوله ظاهر المنع اذ لا بأس
في تعدد الاعتبار شي واحد وانما البأس في تعدد الجزء الواحد الاعتبار
في نفسه وانت خبير بانه تسليم للزوم ومنع لبطلان اللازم مع ان اللزوم
ظاهر المنع ايضا لانه يعتبر من اجزاء الحد التام حين الترتيب لاقبله ايضا
ليزوم اعتباره فيه مرتين نعم هو قبل الترتيب معتبر ح من جملة اجزائه
المادية لاني الحد التام المركب من العلة المادية والصورية التي هي الهيئته
الحاصلة من الترتيب وعلته اذ اذا المنع بالتزديد بان يقال ان اراد لزوم اعتباره
في الحد التام مرتين فضعفه اظهر وانما يلزم اعتباره فيه مرة حين الترتيب

وان اراد لزوم اعتباره من جملة مساويه مرتين مرة قبل الترتيب ومرة حين الترتيب فسلم لكن بطلان اللازم ظ المنع قوله نعم لا يجوز التكرار آه فلا يجوز ان يكون الماهية الانسان مثلاً حيواناً او جوهران او ناطقان وقوله على ما قالوا للاشارة الى ان غلط القائل انما ساء سمعه من القوم قوله واي هذا من ذلك فان التكرار في هذا في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار الاعتبار اياه مرتين وفي ذلك في مجرد اعتبار وفي هذا الاستبعاد تعرض للقائل بان بينهما بونا بعيد بحيث لا يشبه احدهما بالآخر قوله بل يلزم اعتبار المتصور بالوجه آه اوردوا عليه بان المتصور بذلك الوجه العرضي هو المعروف فلو صح ما ذكره يلزم اعتبار المعروف في التعريف وانه دور بط واجيب بان غاية ما زعمه توقف تصور الماهية بالكنه على تصورها بالوجه العرضي لا توقف تصورها بوجه مخصوص على نفسه فلا دور واقول الوجه العرضي للماهية وجه لكل من ذاتياتها اذ الضاحك مثلاً كما انه وجه للانسان كذلك هو وجه للناطق والحيوان والجسم والجوهر اذ لا يجب ان يكون الوجه مساو بالذي الوجه بل قد يكون اعم واخص ولذا جوز الرسم الناقص بالاعم والاخص كما يجي من المص فاعل مراد المحشى من المتصور بالوجه العرضي هو الفصل اول الجنس القريب او البعيد فلا يلزم اعتبار العرضي في الحد التام ولا اعتبار المحدود فيه بل غاية ما لزوم اعتبار الذاتي المتصور بالوجه العرضي فيه واستحالته مما بل مختلف فيهما بين من يجوز تركب الماهية من امرين متساويين ومن لا يجوز وتتحقق ذلك ان الاجناس العالية التي لا جناس فوقها كالجوهر والكيف والكم وغيرها من المقولات العشرة لا يجوز تركبها من اجناس وفصول والالم يكن عالية بل كانت فوقها اجناس وهكذا في تسلسل وهو مح بل هي اما بسيطة لاجزاء لها واما مركبة من امرين متساويين بديهيين او متبنيين اليهما فنذهب الى الاول بناء على امتناع الثاني عند محكم بانها مع كونها نظرية لا يمكن تعريفها بالحدود ولا برسوم

تامة لا احتياج بالحدود والرسوم التامين اى الجنس والحد الناقص الى الفصل وانما يمكن تعريفهما برسوم ناقصة هي وجوه عرضية لها فهمي مع كونها متصورة بوجوه عرضية معتبرة في حقايق الاعيان وحدودها التامة عنده فقد جوز اعتبار الذاتي المتصور بالوجه العرضي في الحد والتامة ولزومه القول بان العلم بالوجه علم بذى الوجه ومن ذهب الى جواز الثاني لم يجوزه بل حكم بان تلك الاجناس مركبة من فصلين متساويين ولم يلزمه ذلك القول وكذا الكلام في الفصول السافلة نعم يتجه على المحشى بخلاف الاول ان هذا المنع مخالف لما صرح به المجيب من ان التركيب من نفس الوجه السابق والمفرد لا من ذى الوجه الذى هو المتصور فهو وجوب آخر غير ما بطله الشريف اللهم الا ان يكون مبنياً على تحرير مراد المجيب بان الوجه في كلامه اعم من ذى الوجه الثاني ان المعنى في الحديث كون المفهومات المأخوذة في التعريف ذاتيات لا كون المتصور بها ذاتيات للقطع بان الحيوان الضاحك ليس بمحد وان كان المتصور بالضحك هو الناطق كما لا يخفى قوله الموجودة بعد وضع المط الموجودة في الحركة الاولى وانت خير بانه يستلزم ان لا يكون في الصورة الثانية اعني فيما تصور المطلوب اولاً بذاتي ثم حصل باقى ذاتياته حد تام اذ قد وجد بعض الذاتيات مع وضع المط لا بعده ولا يخفى ما فيه فان الحيوان الناطق حد تام عندهم قطعاً سواء وجد كل من الحيوان والناطق بعد وضع المط اولا فالتحقيق ما شرنا من ان مدار الحد التام اصطلاحاً على كون المبادئ المرتبة اختيار جميع ذاتيات صرفة سواء وجد جميعها بعد وضع المط اولا قوله فلان ما ذكره آه لا يخفى ان الاجوبة مناقضات في مقابلة النقص فهو منع السند فيكون خارجاً عن قانون التوجيه وحمل المنع في كلامه على المعنى الاعم من الابطال لتحقق في ضمنه بوجوب الوقوع في ورطة اخرى هي المكارة لان دعوى بطلان الحصر بلا شاهد مكارة ولو كان بطلانه بديها لا يمكن اقامة البداة مقام الشاهد كما ذكره المحشى في شاهد النقص في حاشية الاداب لكن قوله

فما بعد وما قيل ان الوجود يعرف بالثبوت آه ينفي السبدهة فلا يمكن
ان يقال هذا وان كان منعاً في الصورة لصورة الاستدلال في السند لكنه
ابطال السند في التحقيق وحل الاجوبة على الاستدلال ضلال كتوهم
اثبات الحصر المم بتحريره بانه حصر بالنسبة الى الاغلب لان ذلك
التحرير مفسد لاصل الجواب المقابل للجواب الاخير بالنذر الخداج
لان البعض السادر كاف للناقض قوله كان مفهوم الذات سواء كان
بمعنى الماهية الكلية او بمعنى الهوية الشخصية عرض عام لكل ماهية وهوية
لكونه خارجاً عن الكل ومحمولاً صادقاً عليه نقل عنه ان هذا مبني على ما حققه
الحكماء من ان الاجناس العالسية منحصرة في المقولات العشرة وكل
ما يشملها فهو عرض عام والافعال ان يمنع كون مفهوم الذات عرضاً عاماً
وتلخيص كلامه انه لا يجوز ان يكون المشتق مركباً من الذات والصفة اذ لو كان
مركباً منهما فاما ان يكون مركباً من مفهوم الصفة والذات واما ان يكون مركباً
مما صدق عليه ذلك المفهوم من المفهومات الكلية الذاتية كما اذا كان الناطق
او الضاحك مثلاً مركباً من النطق او الضحك ومن الانسان والحيوان
او الجسم او الجوهر او من الحساس او القابل للابعاد فعلى الاول يلزم اعتبار
العرضي في الفصل الذي هو الذاتي الصريح وكذا يلزم ذلك فيما اذا اعتبر سائر
العرضيات ككون الناطق مركباً من النطق والضاحك او الماشي
او غيرهما مما صدق عليه مفهوم الذات وعلى الثاني يلزم انقلاب مادة
الامكان اي انقلاب مادة العوارض المفارقة الى مادة العوارض اللازمة
لان الشيء الذي له الضحك هو الانسان مثلاً او الحيوان او الجوهر وثبوت
الانسان لنفسه وكذا ثبوت ذاتياته له ضروري مع انهم قسموا الخواص
الى اللازمة والمفارقة والكل بط فقد عرفت ما فيه من التسامح في كل
من الشقين والاولى ان يقال ان تركيب من شيء من عرضيات الماهية التي
اختص بها المشتق ومن جملة ما مفهوم الذات يلزم اعتبار العرضي
في الفصل وان تركيب من شيء من ذاتياتها يلزم الانقلاب وانت خير بان

الانقلاب لازم على التقدير الاول ايضا لان مفهوم الذات عرض عام لازم
لكل ماهية والفرق بين التقديرين تحكيم اللهم الا ان يقال مفهوم الذات
والماهية والشيء معقولات ثابتة لا تعرض الماهية الا في الذهن فينفك عنها
باختبار الوجود الخارجي بخلاف ثبوت الماهية لنفسها وثبوت سائر ذاتياتها
لها فان الكل ثابت ذهناً وخارجاً لكن على هذا يخل بما يجيء من المحشى
من انه يجوز ان يعتبر مفهوم الذات في الخاصة وما صدق عليه في الفصل
اذا الموصوف بالضحك في مثل الضاحك ليس هو لمعقول الثاني بل معقول
اول لكون الضحك وامثاله من العوارض التابعة للوجود الخارجي وانما قيد
بقوله من الخواص مع ان العرض العام من المشتقات كذلك لان الكلام
في التعريف بالمفرد وهو اما بالفصل وحده او بالخاصة وحدها قوله
وفيه نظر آه تلخيصه اختيار للشيء الثاني ومنع لزوم الانقلاب مستندا
بانه انما يلزم الانقلاب لو كان الضاحك بالفعل عبارة عن مطلق الانسان
المعرف حتى يكون ثبوت الضاحك للانسان ثبوت الشيء لنفسه ثبوتاً
ضرورياً وهو مذهب الضاحك ح يكون عبارة عن الانسان المقيد بالضحك
بالفعل فيكون ثبوته للانسان ثبوت المقيد المطلق فلا يكون ضرورياً كما
ذاقت الانسان انسان ضاحك بالفعل فيمكن انفكاك ذلك المحمول
المقيد عن الموضوع المطلق هذا ولقائل ان يقول لاشبهة في ان الاعتبار
في فصل الماهية وخاصة لا يكون جزئياً معينا بما صدق عليه الذات
والالكان الفصل والخاصة جزئيين مع انهما كليان فالمعتبر فيهما او كان
ما صدق عليه مفهوم الذات فهو اما نفس الماهية او جنسها او فصلها
والاول محال مستلزم لدخول الكل في الجزء والثاني محال مستلزم لدخول
الجنس في الفصل والثالث محال مستلزم لدخول الفصل في نفسه لا يقال
يجوز ان يعتبر الفصل البعيد في الفصل القريب وفي الخواص لاننا نقول
الكلام الى الفصل الابعد الذي لا فصل فوقه فلو فرضنا جواز دخول
الحساس في الناطق والنامي في الحساس والقابل للابعاد في النامي فالمعتبر

في القابل للابعد فان كان نفس ماهية الجسم يلزم دخول الكل في جنه
الذي هو الفصل وان كان الجوهر يلزم دخول الجنس في الفصل وان كان
نفس القابل للابعد يلزم دخول الشيء في نفسه والكل محال قوله
وايضا ما ذكره كلام على السند الاخص بطريق المنع كما هو قبل التسليم
وبطريق الابطال بعد التسليم والكل خارج عن قانون المناظرة اما كونه
كلاما على السند فظ واما يكون السند اخص من نقيض المقدمة المنة
فلان ذلك المنع يكفيه الاستناد بما هو اعم من هذا السند والسند الكافي
للمنع اما مساو لنقيض المنة واما اخص مطلقا وعلى التقديرين يلزم ان يكون
ما يبطله سندا اخص لان الاخص من احدا المتساويين اخص من الآخر
وكذا الاخص من الاخص من شيء اخص من ذلك الشيء وقوله بل يكفيه
ترقي مرتبة بان يقال بل يكفيه ما هو اعم من هذا السند الكافي فيكون ذلك
الكافي سندا اخص مثل ما يبطله الشريف وحاصله لا يلزم من بطلان
كون المشتقات مركبة من الذات والصفة ان لا يكون مركبة مطلقا لجواز
ان يكون مركبة من الصفة والنسبة التقيدية اعني الثبوت في قولهم ذات
ثبت له الصفة مثلا وبهذا القدر يندرج التعريف بالمفرد في تعريف النظر
بالترتيب وتلك النسبة في تعريفات المشتقات ملحوظة قصدا كما في ذلك
القول فلا يتجه عليه ان النسبة ملحوظة تبعا لا قصدا فلا يكون
ملتقيا اليها والمعاني المرتبة بحيث ان يكون ملتقيا اليها ضرورة
ان الترتيب يتوقف على ملاحظة المعاني المرتبة قصدا او الالتفات اليها
فلا يجدي تركبها من الصفة والنسبة في الاندراج المذكور قوله
بل يكفي احتمال آه في هذا الترتيب نظر لان السند الذي يبطله الشريف
المحقق سند المنع بعد تسليم انحصار التعريف بالمفرد في المشتق فيكون
هذا السند مساويا للسند الاول الكافي قوله مع انه يجوز آه اي مع
ان ما ذكره في ابطال ذلك السند الاخص مما لان ههنا شقا ثالثا لافساد فيه
هو اجتماع ان يعتبر مفهوم الذات في الخواص وما صدق عليه في الفصول

فالتزديد بانه اما ان يعتبر مفهوم الذات في جميع المواد او يعتبر ما صدق عليه
في جميعها ليس بمحاصر وفيه بحث من وجوه اما اولها فلان خواص
بعض الماهيات فصول للماهيات الاخر كما ذكرنا في الملون وامثاله
فلا يصح ان يعتبر فيها مفهوم الذات العارض لكل ماهية واما ثانيا
فلما قدمنا من ان مفهوم الذات والماهية والشيء معقولات ثانية يستحيل
ان يثبت لها عوارض خارجية مثل الضحك والكتابة وامثاله فلا يصح
اعتبار شيء من هذه المفهومات وامثاله في مفهومات الخواص الخارجية
كالضحك والكتابة الا ان يقال انما تعتبر هذه المفهومات من حيث
كونها مرآة لما صدقت هي عليه وملحوظة تبعا لامن حيث كونها
ملحوظة قصد او معتبرة في ذاتها فلا يلزم ثبوت الضحك وامثاله لنفس
ذلك المفهوم بل لما صدق عليه من الانسان او غيره لكن على هذا يختل
ما قالوا في باب المحصورات ان المراد من المحمول في قولك كل انسان
او بعضه ضاحك مثلا هو المفهوم لا ما صدق عليه فليأمل واما ثالثا
ولان مفهوم الذات والشيء والماهية لما كان كل منها عرضا عاما لازما
لكل ماهية كان اعتبار شيء منها في الخصوص مستلزما للانقلاب
المذكورة الا ان يكون مبنيا على مثل ما قدمه من ان المعتبر هو الذات
المقيد لا المطلق قوله على انه يمكن ان يستدل آه ترقى من المنع
الى الاستدلال والمعارضة للدليل الشريف المحقق بان يقال معنى المشتق
منه كالنطق والضحك معتبر في المشتق كالناطق والضاحك قطعاً
بحيث لا نزاع لاحد فيه وهو غير صادق على افراد المشتق بالضرورة
اذ لا يصح حمل النطق على الناطق والضحك على الضاحك حلا
مواطاة وهو المعتبر في صدق الكليات على افرادها فلا بد من ان يعتبر
في معنى المشتق امر آخر سواء صادق على افراد المشتق سواء كان ذلك
الامر الصادق مفهوم الذات والشيء او ما صدق عليه من الذاتيات
والعرضيات اذ لو لم يعتبر في معناه امر آخر كذلك بل كان معناه عبارة عن مجرد

معنى المشتق منه الغير الصادق على افراد المشتق او اعتبر فيه معه امر اخر
غير صادق على افراد المشتق ايضا كما لو كان مركبا من الصفة والنسبة
فقط لم يكن معنى المشتق صادقا على افراد نفسه ايضا وذلك قطعي
الفساد وفي هذا الاستدلال قدح فيما ذكره المحشي العلامة في الحاشية
الجديدة على شرح المطالع حيث قال والحق انه لا يعتبر في مفهوم المشتق
الذات اصلا لاعاما ولا خاصا فان معنى الكاتب تويسده ثم العقل يحكم
بان هذه المفهوم لا يوجد الا تابعا لامر آخر وصفاله وما ذكره القوم
من ان الوصف لفظ دال على ذات مبهم باعتبار معنى معين ليس معناه
انه يدل على امر موصوف بالمشتق منه اذ الذات باى عنوان يعتبر في مفهوم
في معنى المشتق يخرج عن الوصف ويدخله في عداد الاسماء مثل اسمى
الزمان والمكان وغيرهما فلو كان معنى الكاتب مثلا ذات ثبت له الكتابة
او شيء له الكتابة او متعلق الكتابة مع اتصافه بالكتابة لكان من عداد
الاسماء ثم قال بل معناه انه موضوع لمعنى هو وجه لذات غير معلومة الاعتبار
هذا المعنى على ما هو عادة القوم في قولهم الشيء قديم برسمه من الوجوه
وجعلهم الشيء الذى هو ذو الوجه معلوما بالوجه فاصل التعريف
ان الوصف موضوع لذات مبهم معلوم بوجه الاتصاف بمعناه وقد عرفت
في موضعه ان العلم بوجه الشيء والعلم بالشيء بالوجه متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار انتهى اذ لا يخفى ما فيه من النظر لان كون معنى المشتق
وجهها لذات مبهم يستلزم كونه صادقا محمولا عليه حل مواطاة للقطع
بان المفهوم الغير المحمول على الانسان مثلا لا يكون وجهه بالضرورة
فلا بد من اعتبار امر آخر فيه صادق على افراد مفهوم الذات او الشيء
او غيرهما وما ذكره من لزوم كونه من عداد الاسماء ثم لجواز ان يكون
عدم جعلهم تلك الاوصاف من عداد الاسماء لعدم تعيين الذات
المأخوذة فيها مع الصفة كتعيين المأخوذة معها في مفهومى اسم الزمان
والمكان اذ المأخوذة في الاول هو الزمان وفي الثانى هو المكان واوسلم فغير

محمذور اذ قد قالوا قد يغلب فيها جانب الذات فتجعل موضوعا وقد يغلب
جانب الصفة فتجعل محمولا لا يقال ما ذكره المحشي معارض
بما قدمتم من انه او اعتبر في معنى المشتق ما هو محمول على افرادها فاما
ان يكون ذلك المعبر من عرضيات تلك الافراد فيلزم اعتبار العرضي
في الفصول لما عرفت من بطلان الشق الثالث الذى جوزه المحشي
او من ذاتياتها فيلزم دخول النوع والجنس او الفصيل في الفصل فيلزم
تكرار اجزاء الماهية في ذاتها وقد اعترف بطلانه لا نقول نعم لكنه
غير قادح في غرض المحشي المعارض لان غرض المعارض اسقاط
دليل المعلن لاثبات نقض مدعاه كما نقرر في محله والحق في هذا المقام
ان مفهوم الذات او الشيء او مثلها مع كونها عرضا عاما معتبر في مفهوم
كل مشتق لكن لا من حيث انه ملحوظ في ذاته وموصوف بتلك الصفة
لما عرفت انه معقول بان يستحيل اتصافه بالعوارض الى الخارجية بل من حيث
انه ملحوظ تبعاً ومراً للملاحظة ما ثبت له تلك الصفة كما ان المكان المعبر
في مفهوم اسم المكان كذلك لان عارض نسبي بين ذات المكان والتمكن فيه
ومتأخر عنهما في الوجود فكيف يتحقق فيه التمكن فليس المكان المعبر
في مفهوم السجد وامثاله مفهوم المكان العارض الذى لا يمكن وقوع السجدة
فيه بل ذات المكان المعروف وبهذا الاعتبار يكون المشتقات مثل الضاحك
والماشية وجهها الماهية المبهمه وصادقا محمولا عليها وعلى افرادها وما ذكره
الشريف من لزوم اعتبار العرضي في الفصول قد فوج بما اشار اليه
في بعض كتبه من انه لا فصل مشتق لان النسبة مأخوذة في مفهومه وهى
خارجة عن الماهيات نعم لما لم يكن طريق الى معرفة الفصول الحقيقية
واستكشافها الا باعتبارها اقيمت اقرب آثارها مقامها فدل عليها به
واطلاق عليه الفصل تسامحا كالناطق فانه اقيم مقام الفصل الحقيقي
للانسان لانه اقرب اليه من باقى آثاره كالتمجب والضاحك اذ الضحك
بسبب التمج والتعجب بسبب الادراك لانه انفعال النفس عند ادراك

امور غريبة قوله واما ما قيل آه في ابطال الجواب الثاني بدل
ما اورده الشريف المحقق من ان حصر التعريف بالمفرد في المشتقات بط
لان الوجود يعرف بمجرد اثبات المفرد الغير المشتق وكذا النطق الباطني
يعرف بالتفعل المفرد الغير المشتق ايضا فدفع بان امثاله يجوز ان يكون
تعريفات لفظية او تنبيهية والكلام في التعريف الحقيقي الموصول
الى اصل العلم بالشئ المعلوم بوجه آخر ولا شئ من اللفظية والتنبيهية
كذلك وانت خير بان هذا الجواب جار في كل تعريف بالمفرد ولو بالمشتق
والفرق نحكم قوله واما الجواب الثالث حاصله ابطال الاستدانة
بالنسبة الى الفصل باطل لان اعتبار القرينة الخارجية مع الفصل يخرج
التعريف به عن كونه حدا ناقصا كما هو المشهور فلو جاز ذلك الاعتبار
لم يكن التعريف بالفصل وحده حدا ناقصا عندهم وهو بط وحاصل
النظر منع انه يخرج عنه مستند ابانه لا يخرج عنه بعضهم وحاصل الجواب
عنه اثبات المقدمة المنة بخبرها بان المراد انه يخرج عنه عند اهل المشهور
الذين عرفوا النظر بالترتيب كما اشار اليه الشريف بقوله كما هو المشهور
قوله نعم يرد انه يجوز آه يعني لا يرد على ما ذكره الشريف ذلك النظر
لكن يرد عليه انا لانم ان اعتبار القرينة معه يخرج عنه كونه حدا ناقصا
لجواز ان يكون مدار الحدية عندهم على ان يكون مباديه المحمولة
على الحدود ذاتيات صرفة لا يكون بينها امر خارج عرضي لا على ان لا يوجد
في مباديه مطلقة محمولة كانت او غير محمولة امر خارج عرضي ويؤيده
ان الحيوان الناطق وامثاله من الحدود مشتملة على نسبة تقييدية خارجة
عن الحدود قطعا ومع ذلك هي حدود عندهم لعدم كون تلك النسبة
من المبادئ المحمولة فالعبرة بالاجزاء المحمولة ومنه يظهر صحة اخذ
الادوات الدالة على النسب الجزئية في الحدود وبه ينقدح ما قدمنا نقله
عن الشريف المحقق من ان مثل الناطق لكونه مشتملا على النسبة
الخارجة عن الماهيات لبس فصلا حقيقيا بل من اقرب العوارض اقم

مقام الفصل وذلك الانتداح لان عدم كون النسبة بل الناطق من الذاتيات
لا يقدح في كونه فصلا حقيقيا لاسيما لبسا من الاجزاء المحمولة لكنه مبني
على ما سلفه من اثبات امر آخر في مفهومه محمول على افراده وذلك الامر
الاخر ما هو الفصل الحقيقي للمساهية واعلم لهذا امر بالتفطن اول اجل
الاشارة الى دفع توهم ان ذلك المنع مدفوع فيما اذا كانت القرينة
المختصة من المبادئ المحمولة بان ذلك المنع مبني على تجويز كون كل
قرينة مخصصة للفصل المشتق بالحدود غير محمولة عليه اذ لا دليل ينفيه
ولك ان تجعله اشارة الى دفع ما قالوا من ان تجديد المركبات الخارجية
كالبيت المركب من الجدران والسقف لا يكون الامداد غير محمولة فالحق
ان المبادئ التي يشتمل عليها الحدان ان لم تكن خارجة عن ذات
المحمود فحد والا فرسم سواء كانت محمولة اولابان الكلام في التجديد
المعتبر عند اهل الفن وهو التجديد بالمبادئ المحمولة ولو بافصل
وحده وسيجي من الش ان تجديد المركب الخارجي بالاجزاء الخارجية
الغير المحمولة غير معتبر عندهم ونحن نقول والحق ان اصل الجواب الثالث
قاسد لان القرينة المخصصة ما يدل على الاختصاص المتضمن لحكمين
ايجابي وسلبى وما يدل على الحكم دليل ولا شئ من الدليل يجز من التعريف
ولو سلم فلبس المعتبر في صحة التعريف مساواة بحسب المفهوم والالم يصح
ما عدا الحد التام كما سيبينه المحشي بل يكفيه مجرد المساواة بحسب الصدق
في الواقع فلا يكون القرينة المخصصة من مبادئ التعريف بالفصل
وحده والخاصة وحدها نعم قد يكون ما بدكر في مقام الفصل اعم
من المساهية كالناطق على مذهب المتكلمين المثبتين للنطق في الملك والجن
فلا بد من قرينة مخصصة بمعنى مقللة للاشتراك ليختص بالماهية ويحصل
المساواة بحسب الصدق ويكون تلك القرينة مبادئ التعريف هناك
فجرد الناطق بمعنى ذات ثبت له النطق لا يكون تعريفها صحيحا للانسان
على مذهب المتكلمين ما لم يكن هناك قرينة تجعله مساويا للانسان بحسب

الصدق بخلافه على مذهب الحكماء النافين للنطق الجامع بين النطق
الظاهرى والباطى عما عدا الانسان ومن ههنا علمت ان تعريف النطق
بمجرد التعقل الموجود في المجردات كما سبق تعريفه بالاعم فتأمل قوله
واما ما قيل آه اى في ابطال الجواب الثالث يدل ما اورده الشريف انه
لو صح اعتبار القرينة معه لاجل كونه اعم بحسب المفهوم اوجب اعتبارها
مع الحد التام ايضا وكما وجب ذلك لم اعتبار العرضى في الحد التام واللازم
بط اما بطلان اللازم والكبرى الشرطية من القياس المركب الخلقى
فظاهران واما الصغرى الشرطية فلان الحد التام ايضا اعم بحسب
المفهوم من المحدود لان كل جزء من اجزائه من الجنس والفصل اعم منه
بحسب المفهوم اما الفصل فلما ذكره المحجب واما الجنس فلانه اعم من المحدود
بحسب الصدق والاعم بحسب الصدق اعم بحسب المفهوم قطعا واذا
كان كل جزء منه اعم منه بحسب المفهوم يلزم ان يكون المجموع الذى هو
الحد التام اعم من المحدود بحسب المفهوم لان انضمام الاعم الى الاعم
لا يفيد خصوصاً كما ان انضمام الكلى الى الكلى لا يفيد شخصاً فبقوله فكون
الحد التام مشتملاً آه بمعنى فلو صح ما ذكره المحجب من اعتبار القرينة لكان
الحد التام مشتملاً لان تعريف تلك الصغرى على دليلها و مراد من العرضى
مطلق الخارج محجولاً كان اولاً لان اعتبار مطلق الخارج في الحد التام بط
فاندفع منع الكبرى مستنداً بانه يجوز ان يكون القرينة غير محجولة والعرضى
يجب ان يكون محجولاً كما اورده بعضهم ولذا لم يتعرض له المحشى نعم بطلان
اعتبار الخارج الغير المحمول في الحد التام عند المحشى كما دل عليه قوله نعم
ودانه آه ولعله اكتفى به ههنا ثم ان ما قيل تغيير لدليل الشريف الم بقوله نعم
ترد آه الى دليل آخر لان الانتقال الى دليل آخر من الوظائف الموجهة بعد
المنع قوله فردود بان الملازمة المذكورة في دليل الصغرى ممة الا ترى ان
كلام الحيوان والناطق اعم بحسب المفهوم من الانسان مع ان المجموع
ليس اعم منه لانه نفسه والشئ لا يكون اعم من نفسه ولو كان بينهما مغايرة

بالاجمال والتفصيل فقوله والا لكان ذلك المجموع اما سند المنع واما
نقض اجمالى بعد المنع باجرانه في نفس ذلك المجموع الفصل لان كلام
الحيوان والناطق كما انه اعم بحسب المفهوم من الانسان المحمل كذلك هو اعم
من الحيوان والناطق الفصل فلو صح ما ذكره من الملازمة يلزم ان يكون ذلك
الفصل اعم بحسب المفهوم من نفسه وهو ظاهر بطلان ان كون الفصل
اعم من المحمل وتحقيق هذا المقام ان النسبة بين المفهومين المفردين قد يكون
بحسب صدقهما في تجويز العقل وقد يكون بحسب صدقهما في الواقع فالاولى
هى النسبة بحسب المفهوم والثانية هى النسبة بحسب الواقع وكل مفهومين
ليس كذلك فان كان احدهما مأخوذاً في مفهوم الاخر ومحجولاً عليه فالماخوذ
اعم بحسب المفهوم مما اخذ فيه سواء تساوى في الواقع كالانسان والناطق
او كان بينهما عموم مطلق فيه كالانسان والحيوان والافينهما عموم من وجه
بحسب المفهوم سواء تبان في الواقع كلياً كالانسان والفرس او جزئياً
كالانسان والابيض او تساوى فيه كالضاحك والكاتب او بينهما
عموم مطلق كالضاحك والماسى فالحدود التامة مساوية للمحدود
مفهوماً وصدقاً وناقصة اعم منه مطلقاً بحسب المفهوم لان الجسم الناطق
مثلاً لما كان مأخوذاً في مفهوم الانسان وقد ترك فيه قيد الحساس فكل
ما كان انساناً في نظر العقل كان جسماً ناطقاً في نظره ايضا وليس
بالعكس اذ يجوز العقل جسماً ناطقاً غير حساس فلا يكون انساناً
في نظره لاخذ الحساس في مفهوم الانسان والرسم التام الاكل من الحد التام
كالحيوان الناطق الضاحك اخص مطلقاً من الرسوم اذ العقل يجوز انساناً
غير ضاحك بالقوة وان لم يقع في الواقع ولا يجوز العكس والرسوم
الباقية تامة كانت او ناقصة عم من وجه من الرسوم بحسب المفهوم
فان قيل انما تم ذلك لو كان المحدود والمرسوم هو ذى الوجه واما اذا كان
هو الوجه فكل تعريف مسا والمعرف مفهوماً وصدقاً قلنا انقسام
التعريف الى الحدود والرسوم مبنى على ما هو المشهور من ان العلم بالوجه

علم يذى الوجه كما اشار اليه فيما سلف وهذا الكلام مبنى عليه كما يشير اليه قوله ولذلك اشتهر فيما بينهم آه فيما بعد وايضا هو جار في التعريف بالمفرد فاهو جوابكم فهو جوابنا قوله ولذلك اشتهر آه قد عرفت حقيقة بما لا مزيد عليه لكن هذا المشهور مبنى على عدم اعتبار القرينة المخصصة من مبادئ التعريف والا كان كل تعريف مساويا للمعرف مفهوم ما وصدقا فينتج على المحشى انه ان التزام صحة هذا المشهور الدال على عدم جواز اعتبار القرينة المخصصة في المبادئ يبطل اصل الجواب الثالث ونصرة المحشى له بقوله نعم براد آه والا فلا يصح تأييد مقالة به الا ان يقال صحة ملتزمة عند في قدر ما يدل على بطلان ما قيل وغير ملتزمة في عدم اعتبار القرينة مع المبادئ قوله بحسب المفهوم والصدق معا لا يخفى ما فيه من المسابغة لان المساواة بحسب المفهوم بل سائر النسب بين المعاني المفردة بحسب الصدق على الافراد ايضا لكن ذلك الصدق قد يعتبر بحسب فرض العقل بمعنى تجويزه وقد يعتبر بحسب الواقع فالاولى ان يقام بحسب الصدق في الفرض وفي الواقع معا وسائر المعارف تساوى المعارف بحسبه في الواقع فقط فتأمل واعلم ان بعضهم اورد على الجواب الثالث بان غايته تصحيح معنى التركيب لا معنى الترتيب الموقوف على تقديم بعض المبادئ على البعض الاخر لان القرينة المخصصة لبس لها رتبة معينة من بين المبادئ فلا يتعلق بها الترتيب ففيه نظر لانه مع كونه قد حاطت بقوة السند ثم نفسه لان مرتبة القرينة المخصصة متأخرة عما تخصصه البنية ولو سلم فجرد الترتيب الاختياري بان تقدم اوتأخر كاف في تحقق معنى الترتيب والالم يصدق على ترتيب مبادئ الحد التام ايضا اذ لبس مرتبة الجنس اقدم على الفصل وجوب بل تقديمه عليه اولى في الاصح ولذا ذهب الشيخ الى ان صورة تقديم الفصل على الجنس حد تام كعكسه كما ذهب اليه الشريف وشيخه اليه الش قد بر قوله فلان انما هو موقوف آه فيه انه انما يكون موقوفا على تخصيص النظر المعرف او كان مراد المجيب من الخداج نفي الكمال وهو مخرج

ان يكون مراده النقصان عما يقتضيه حقيقة التعريف فتح لا يكون التعريف بالمفرد من افراد النظر حقيقة فيكون الجواب بمنع كونه من افراد النظر مستند ابانة ناقص عما يقتضيه حقيقة التعريف ولذا كان نادرا لا يتسلم ذلك وتخصيص المعرف ههنا كما لا يخفى الا ان يقال الكلام في عدول المص الجوز للتعريف بالمفرد كما لا يشمل بحسب الظ افراد النظر مطلقا اي سواء كان نظرا في المفرد او المركب فالنفي راجع الى قيد اطلاق بهذا المعنى لا الى نفس الشمول الظاهري ولا الى قيد جميع الافراد والالم يحسن تشبيه عدم الشمول في قوله كذلك لا يشمل آه ولك ان تجعل افراد النظر مصدر امضا فاما الى النظر كاضافة حصول الصورة اي النظر المفرد ثم انه تعالى انطق بالحق ههنا اذ يستفاد من كلامه انه بباطنه يشمل جميع افراد النظر وهو مقتضى سوق كلام الش كما اشرنا فلا بد من تمام احدا لا جوابية الثلاثة عند الش فاعرف قوله لا يشمل الا نظر الواقعة في الظنيات والجهليات اذ المبادر من العلم في الكتب الكلامية المعنى الغير الشامل للظن والتقليد مطابقيين للواقع اولا وللجهل المركب وذلك المعنى هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اوصفة توجب تمييز الابهتمل النقيض وقد تقرر في محله ان كلا المعنيين لا يصدقان على الظن والتقليد والجهل المركب اذ لبس فيها انكشاف تام بل في الجهل المركب ظلمة تامة ودونه الظن ودونه التقليد والكل لا يخلو عن ظلمة وفي الظن احتمال النقيض حالا وفي التقليد والجهل المركب احتمال النقيض مالا لكنهما يصدقان على التصورات في التحقق ولذا لم يقل الواقعة في التصورات ولم يتعرض للانتظار الواقعة في الخيلات لان الخيال من باب التصورات كاشك والوهم قوله وفيه مناقشة آه نقل عنه لان العلم وان كان مشتركين المعاني لكن تقسيمهم العلم المطلق في كتب الفن قرينة تدل على ان المراد الاعم لكن هذا لا ينحسم مادة التوهم بخلاف المعقول فله لا يجري فيه التوهم اصلا ولذا امر بالانفطن انتهى يعني لان ان المنبأ

من المعارف ذلك بل المتبادر منه المعقول الشامل لكل على ان يزداد من العلم مطلق الصورة الحاصلة عند العقل كما سبق نعم العلم مشترك لفظاً بين المعاني الثلاثة احدها هو هذا المعنى المطلق وثانيها المعنى الشامل للتصورات واليقين دون غيرهما وثالثها التصديق اليقيني لا غير ولا بد لكل مشترك من قرينة معينة لكن تقسيم العلم بالمعنى الاول قبل تعريف النظر الواقع في قسمي النظري والبدهي في الكتب المنطقية قرينة معينة له فيكون المتبادر ذلك لا المعنى الثاني وقوله لكن هذا لا يحسم آه اما جواب عن المناقشة بتحرير مراد الش بان مراده كما لا يشمل النظر في هذه الامور شمولاً قطعياً لبقاء التوهم الناشئ عن الاشتراك واما وجه صحيح اعدول المص عنده بعد جرح الوجه المستفاد من كلام الش واقول فيه بحث اما اولاً فلان العلم في اللغة والشرعي بالمعنى المقابل لهذه الامور ولذا وصف الكافران في التنزيل بالجهل مع ان اكثرهم جازمون في نفي المعتقدات الاسلامية فالمتبادر في الكتب الكلامية هو المعنى الثاني وان كان المتبادر في الكتب المنطقية ذلك وهذه الرسالة من الكلامية واما ثانياً فلان المعقول يجري فيه توهم اختصاصه بما عدا النظر في المحسوسات كما اشار اليه ثم الط من كلامه ههنا ان هذا التعميم الظاهري له مدخل في وجه العدول عن التعريف المشهور عند الش وفيه ما فيه اذ ياباه ظاهر قوله فلذلك عدل آه لان المستفاد من ظاهره ان وجه العدول عنه مختصر في ما تقدم باستقلاله بل المستفاد من هذا التعميم توجيه العدول من عبارة المعلوم سواء في التعريف المشهور او في تعريفهم بملاحظة المعلوم صان المعقول لتحصيل المجهول الى عبارة المعقول قوله يعني ان المتبادر آه اقول فيه بحث من وجوه اما اولاً فلان حل مراد الش على ذلك ياباه ط قوله كانه عليه السياق اذا لفظ منه ان يكون المنه على تخصيص الملاحظة بالاختيارية سوقها وحملها على ضمير النظر الاختياري كما قيل لاتباده المبني على ما تقرر

في محله

في محله كما يدل عليه كلامه اللهم الا ان يكون الكاف لتشبيه المراد المتبادر بما ينه عليه السياق ويتأيد بالغاية للتعليل الشائع في امثاله وقد يدفع بحمل السياق على اراد الملاحظة بلفظ المصدر كما نقل عن المحشي ههنا لا على الحمل ولا يخفى بعده واما ثانياً فلانه ان اراد بالافعال الموضوعات للافعال الاختيارية ما يوجب الاختيار كما يقتضيه دلالتها عليه فكون الملاحظة من هذا القبيل محل نظر كيف والملاحظة الاضطرارية موجودة في الحدس وان اراد بها ما يجمع الاختيار ولو في بعض الافراد كما في تحرك زيد وتحرك الشجر فكون الملاحظة من هذا القبيل مسلم لكن دلالة تلك الافعال على الاختيار بالمعنى الاخص المنافي للحدس ط المنع اذ دلالة للاجماع على الخاص باحدى الدلالات الثلاث واما ثالثاً فلان تلك الافعال ان دلت على الاختيار تضمنت اوال التزاماً فلا حاجة الى دعوى التبادر بل بين الاستدلال بما تقرر في محله وبين تلك الدعوى منافرة كلية والا فلا يصح عبارة الدلالة فيما تقرر ويمكن دفع الكل بان نقول فختار ان المراد بالفعل الاختياري ما يجمع الاختيار ولو في ضمن بعض الافراد وهو يدل عليه دلالة التزامية معتبرة عند اهل العربية وعند المص والش في هذا الكتاب وهي المشروط بالزوم في الجملة ولو بواسطة قرينة خارجية هي ههنا سوق الملاحظة وحملها على ضمير النظر الموجب للاختيار باعتبار جمع افراده ولا يستغنى عن دعوى التبادر ولا منافرة اذ المستغنى عنها هو الدلالة الالتزامية عند اهل المعقول وهي المشروط بالزوم الذهني الكلي ومختار ان المراد به ما يوجب الاختيار ههنا لكن ليس مراده ان الملاحظة وان كانت اعم من الاختيارية والاضطرارية الا ان المتبادر منها ههنا هو الاختيارية لما ينه عليه سوقها وحملها على ضمير النظر الذي هو من هذا القبيل لانه موجب الاختيار ودان عليه التزاماً معتبراً عند اهل المعقول وكل فعل اختياري كذلك فهو ينه على ذلك فتنبيه السياق عليه بواسطة كون النظر فعلاً اختيارياً ياد الا على اختيار لما تقرر

فلا إشكال قوله تقييد الملاحظة آه لعل مراده من الغاية العلة الغائية
التي هي الغرض المرجح لترجيح أحد المتساويين من الفعل والترك على الآخر
بناء على أنه حقيقة اللام فلا يصار عنه بلا صارف لاسيما في التعريفات
ولاصارف ههنا فهي مستعملة في معناها الحقيقي الذي هو الغرض
والأفلاغاية بمعنى الفائدة المترتبة على الفعل لا تختص بالفعل الاختياري
لترتيبها على فعل الفاعل الموجب كما في أفعال الواجب تعالى على مذهب
الحكماء وإن حل الاختيار على المعنى الأعم الشامل للاختيار بالمعنى الأعم
خص والإيجاب فأت الغرض من هذا التحريم من خروج الحدس بقيد
الاختيار فقوله فيما بعد مع أن التقييد بالغاية آه كلام حق لا ريب فيه لأن
العلوم البديهية كلها غير اختيارية وإن العلم الاختياري محصور في العلم
النظري كما تقرر في محله قوله بخلاف التعريف المشهور حيث
لا يتوهم أن يصدق على الحدس فلا ينبغي أن يعدل عنه ففيه إشارة إلى أن
قوله ثم اعلم أن المراد بالملاحظة آه لدفع سؤال مقدر قوله بل منج
المبادئ المترتبة بترتيب المبدأ الفياض فلا اختيار للحدس فيها
لا في ملاحظتها ولا في ترتيبها وإن كان أفاضة المبدأ الفياض أياها وترتيبها
بالاختيار على مذهب التكلمين قوله إذا المراد من الاختيار آه يعني
لا شبهة أن طلب مبادئ الشيء بعد الشوق إليه بقصد واختيار لكن
هذا الاختيار إنما هو في التوجه نحو مطلق المبادئ أجمالا وليس
الفرق بين الفكر والحدس بهذا الاختيار المشترك بينهما حتى يتوجه
الإشكال بل الفرق بينهما بوجود الاختيار في ملاحظة كل مبدأ بخصوصه
في الفكر وعدمه فيها في الحدس وأقول لا يخفى أن المعقول المأخوذ في مفهوم
النظر أعم من المبادئ المناسبة وغير المناسبة وقديس قصد ملاحظة
المبدأ الغير المناسب بخصوصه في ضمن الحركة الأولى حين الحكم عليه
بأنه غير مناسب للمطلب ومع ذلك قد يسبح المبادئ المترتبة دفعة عقب
تلك الملاحظة المعقول المعين اختيارا لغرض المجهول في بعض صور

الحدس بعد الشوق ويصدق عليها تعريف المص كذا في خطه فلا يصح
الفرق المذكور ولذا حقق الشريف المحقق في حاشية المطالع أن الحدس
يجماع الحركة الأولى كما إذا تحركت النفس في المعقولات فاطلع على مبادئه
مرتبة فانتقل إلى المزدفعة وإن لم يجماع الحركة الثانية وأعله مراد
من الشكل عليه الفرق لا ما يشير إليه من منشأ غلطه حيث يقول نعم
قديس صد الالتفات إلى المبادئ أجمالا لما ان الملاحظة الاختيارية الموجودة
في صورة الحدس غير منحصرة في الالتفات أجمالا لما ذكرنا والجواب الحق
ههنا أن الملاحظة الاختيارية الموجودة في صورة الحدس في ضمن الحركة
الأولى تختار أنها نظر مندرج في تعريف المص وليست بحدس ومع ذلك
لا محذور إذ ليس المراد هو الفرق بينهما بحسب الوجود في مادة واحدة بل
بحسب الصدق لأنه الملتزم في مقام التعريف ولا يلزم من اجتماع النظر
والحدس في صورة واحدة أن يكون البديهي الحدسي نظريا لأن البديهي
مالاتوقف على النظر لآما لا يوجد معه النظر ولون غير توقف عليه
فلا حاجة إلى تخصيص منشأ غلط القائل بالالتفات أجمالا ولا يقتضيه
النظر الصائب والحدس الشاقب قوله ومن البين أن في ترتيب آه
ولفائل أن يقول كما يسبح المبادئ المترتبة ضرورة كذلك يسبح المبدأ
الواحد ضرورة من غير اختيار والالزم التسلسل المحال في كل تصور
اختياري لأنه مسبوق بتصور المط بوجه آخر فاما أن يتسلسل لو ينتهي
إلى تصور ضروري غير مسبوق بتصور المط بوجه آخر وهو التصور
البديهي المنقسم إلى الحدس وغيره فلا يجب في النظر الاختيار في الالتفات
إلى كل واحد من مبادئه إذ قد يسبح بعضها بالاختيار ويستحضر
باختيار فيرتب المجموع باختيار فلا وجه للفرق بينهما بالاختيار
في ملاحظة كل مبدأ بخصوصه من مبادئ النظر دون مبادئ الحدس
بل الفرق بوجود الاختيار في ترتيب مبادئ النظر لا في ترتيب المبادئ المترتبة
السابعة دفعة مع ترتيبها اللهم إلا أن يكون استدامة الالتفات الاضطرابي

لغرض الترتيب التفاسا اختياريا فان الفكر يستديم ملاحظة كل مبدء
لاجل الترتيب وتلك الاستدامة ملاحظة اختيارية بخلاف الحدس
فالنفس فيه تصل الى المط في ان سنوح المقدمات المرتبة من غير حاجة
الى استدامة ملاحظتها قوله ينتقضان عكسا اه اذ بالنظر الاول
من التعريف والدليل يحصل العلم بالمط فلا يكون الملاحظة ولا الترتيب
في النظر الواقع بعد التحصيل المجهول نعم المراد بالمجهول ما لم يعلم بالعلم
المط لا ما لم يعلم اصلا والالم يصدق شيء من التعريفين على فرد اصلا
لاستحالة التوجه نحو المجهول المطلق فكل منظور فيه معلوم قبله بوجه
ما فلا ينتقضان بالحد بعد الرسم والبرهان بعد الامارة لكن يتوجه النقض
بالرسم بعد الرسم والبرهان بعد البرهان لان الاول افاد علما مطلوبا بالمط
فلوافاده الثاني بعده مرة اخرى يلزم تحصيل الحاصل لا يقال يجوز
ان يكون النظر الثاني مقيد العلم آخر مغايرا لما افاده الاول بالشخص
وان كانا متماثلين بحسب النوع والمط بالنظر الاول هو شخص العلم الحاصل به
وبالنظر الثاني هو الشخص الآخر الذي تحصل به فيكون النظر الثاني
لتحصيل المجهول بمعنى غير المعلوم بالعلم المط لانا نقول قد استلفنا ان الش
الحق في حاسبة التجريد ان العلم المتعلق بمعلوم واحد فالعلم الحاصل بالنظر
الثاني المتعلق بالمط اما ان يكون عين العلم الحاصل بالنظر الاول بالشخص
فيلزم تحصيل الحاصل او غيره بالشخص فيلزم اجتماع المثلين في محل واحد
شخصي هو النفس في زمان واحد اذ بالنظر الثاني لا يزول العلم الحاصل
بالاول بداهة واجتماع المثلين محال عند المحققين اللهم الا ان يجوز ذلك
الزوال بان يكون تلك البداهة بداهة الوهم لا بداهة العقل الا يرى
ان القائلين باستحالة اجتماع المثلين مضطرون في القول بزوال الضياء
الحاصل بالشمع الاول عند ايقاد الشمع الثاني مع الاول اذ ليس القوة
المشاهدة في الضياء ح اجتماع لاضواء في الهواء المستضيء لانه اجتماع
المثلين بل بحصول الضياء الاقوى بمجموع الشمعين بعد زوال الضياء

الحاصل

الحاصل بالشمع الاول مع انه غير زائل عند ايقاد الثاني بداهة لكنها بداهة
الوهم لا بداهة العقل عندهم فكذا الكلام ههنا وبهذا يظهر اختلال
ما ذهب اليه صاحب المواقف من ان الدليل الثاني ليس لافادة العلم بالمط
بل لافادة العلم بوجه دلالة الدليل الاول وفائدة تكثير الادلة زيادة
الاطمينان بتعاضد الادلة وتبعه المص في شرح المقاصد لان الدليل الثاني
ان لم يقد قوة فيما افاده الاول فلا يحصل الاطمينان ولا معنى للمصادد وان
افاد فتلك القوة اما باجتماع المثلين كما بقوله المعتزلة في حصول السواد
بمراتب القمس في دن الصنع او بزوال اللون الحاصل في القمس الاولى
وحصول اللون الاقوى بدله بالقسم الثانية لزيادة الاستعداد كما بقوله
المحققون ويمكن دفع النقض بالتعريف الثاني بما ذهب اليه المحققون
من ان العلم بوجه الشيء ليس علما بذلك الشيء حقيقة بل هو علم بذلك
الوجه فالمط بكل تعريف في الحقيقة مغاير للمط بالآخر فيكون التعريف
الثاني والثالث لتحصيل المجهول ويمكن دفع الكل بان اطلاق النظر على
ما بعد النظر الاول مجازي لاحقني والتعريف لحقيقة النظر فلا شكل
قوله وطردا بالتيهات اي منعا اذ الطرد هو المنع ولم كان منع التعريف
موقوفا على صدق الكلية من جانب التعريف ووجهه على صدق عكسها
الكلية سموا المنع طردا واجمع عكسا ولم بعكسا والتلايفوت المناسبة بين معنى
الطردهم للعوى والعرفي يعني ان التعريفين صادقان على الملاحظة والترتيب
الاختبار بين الواقعين في التيهات مع انهما ليسا من افراد النظر عرفا
لاختصاصه والتعريف قبل عليه ان اذ به لازالة حفاء المعلوم في الجملة
بالعلم المط لا لاصل ذلك العلم الحاصل فلا يكون لتحصيل المجهول فلا
يصدقان على شيء منها والجواب ان التبيه قسمان قسم يترتب عليه ازالة
الحفاء وقسم يترتب عليه اصل العلم من غير توقف عليه ان يجوز ان يكون
الشيء بديهيا وان يكون مجهولا فالنقض ههنا بالقسم الثاني لا بكل من
القسمين ومن ههنا يعلم اختلال ما سلف من الش من جعل التوقف

في مفهومى النظرى والبدهى على معنى الترتيب لانه يوجب كون التبيينات
ادلة وتعرفات وهو فاسد واختلال ما قبل في دفع النقص المذكور من
ان المراد من المجهول الكمال الغريق في الجهالة بحيث يتوقف حصوله
على الملاحظة او الترتيب لانه يوجب استدراك قيد التوقف في مفهومى
البدهى والنظرى مع انه غير مرضى عند الشك قطعا فانه يستلزم وقوع
الشك فيما هرب بناء على ان قولهم ما يترتب على النظر وما يتوقف عليه
متحدان في المسأل ح ويمكن دفع النقص المذكور بمنع اختصاص النظر
بالدليل والتعريف لجواز اشتراك بينهما وبين التنبية كيف والنظر
المأمور به في معرفة الواجب تعالى وسفاته اعم من الدليل والتنبية ويؤيده
حصرهم طرق المعرفة في طرق النظر والمكاشفة قلبا مل قوله و باجزاء
النظر اى بملاحظة جزء واحد من اجزاء الدليل كالمقدمة الواحدة ومن
اجزاء التعريف كالجنس وحده وبملاحظة متعددة من اجزائها كالجنس
والفصل البعدين وكا جزاء مقدمة واحدة ويترتب ذلك المتعدد مع
ان شيئا من الملاحظات والترتيب المذكورة ليس يتنظر وفيه
ان تعريف المص بشهادة صدقه على التعريف بالمفرد مبنى على كون
النظر مشتركا بين الكل والجزء كالماء والقرآن كما يؤيده تقسيمهم الموصل
الى القريب والبعيد والابعد قوله ويترتب الطرفين اى طرفى المدعى وما فى
ضمنه من الملاحظة فتعريف المص منقوض بملاحظةها والتعريف
المشهور بترتيبها ولا يمكن التخلص عنه بان المتبادر من المجهول هو
المغايرة لذلك المحفوظ والامور المترتبة مغايرة بالذات لان ذلك فاسد يستلزم
خروج الحد التام المتحد مع الحدود بالذات مع ان الوقوع واللاوقوع مغايران
للطرفين بالذات قوله الى زيادة تكلف فيهما اى في حقهما سواء
كان تكلفا في ذاتهما كما في توجيههما لدفع النقص باجزاء النظر وبترتيب
الطرفين بان المتبادر من الملاحظة والترتيب لغرض المجهول ان يكون
المحفوظ والمرتب سببا مؤديا اليه كما يؤيده الاكتساب بالنظر ولا شى من اجزاء

النظر وترتيب الطرفين بمؤدوه وصل قريب ولدفع النقص بالتبيينات
بان المراد من المجهول هو المجهول الكمال العريق في الجهالة او كان تكلفا
في افراد النظر كما في توجيهه لدفع النقص بالنظر الثانى والثالث بان اطلاق
النظر عليهما ليس بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز وذلك ان يحمل على
معنى زيادة تكلف في ذاتهما ويحمل مراده على دفع النقص عكسا بان المراد
من تحصيل المجهول هو تحصيل اصل العلم بالمجهول التعريف اوقوته
بالتعاضد كما ذهب اليه المص وصاحب المواقف او باجماع الامثال
كما ذهب اليه المعتزلة او بان المراد من المجهول هو المجهول بوجه ما
لا من كل وجه والنظر الثانى والثالث يفيد ان وجهها مجهولا كما اشترنا
وبما اورده الفاضل العصام على طرد تعريف المص انه صادق على
ملاحظة المبادى المرتبة المعلومة سابقا كما اذا كان الجسم الضاحك
معلوما بهذا الترتيب سابقا فيلاحظه النفس قصد التحصيل الانسيان
ولم يقل احد بوجود الفكر من غير ترتيب في غير النظر في المفرد انتهى وانت
خير بانه حدس بجامع للحركة الاولى بناء على ان النفس في اثناء الحركة
الاولى صادفت مبادى مرتبة للانسان وقد عرفت لدفاعه بان تلك الصورة
مشتملة على النظر في الحركة الاولى وعلى الحدس بدل الحركة الثانية
كما لا يخفى قوله المص وقد يقع فيه اى في النظر او في الاكتساب به
او تحصيل المجهول وعلى التقادير فالمراد وقوعه في جانب التصور
والتصديق لثبت الاحتياج الى كلا القسمين من المنطق والفاء في قوله
فاحتج الى قانون آه للتفريع على المقدمات الاربعة المتقدمة والمختص
بيان الحاجة انه كلما كان العلم منقسما الى التصور والتصديق وكل منهما
منقسما الى الضرورى والنظرى ونظرى كل قسم مكنسبا من ضرورى له
والخطا واقعا في اكتساب كلا الجانبين فاحتج الى القانون العاصم
منه وذلك القانون من بين القوانين المدونة هو المنطق ينتج من غير
المتعارف انه كلما ثبت هذه المقدمات فاحتج الى المنطق لكن ثبت تلك

المقدمات ينتج من الاستثنائي انه احتيج الى المنطق وهو المظن قوله
لفظان مترادفان اي فيكون تفسيره بالقاعدة تعريفا لفظيا لما في القانون
من الابهام لان لفظة القاعدة عربية بخلاف القانون ولم يلتفت الى حل
القاعدة على معنى القضية كما قيل لانه ارتكاب تجاوز من ذكر الخاص واردة
العام من غير احتياج اليه مع انه لا ضرورة في عدول الش عن القضية نعم
ربما يتوهم ذلك التجوز ما شاع في الفنون من اشتغالها بحسب الظ على
شرطيات وجزئيات فلما احتاج الش الى توصيفها بالوصف الكاشف
عن المراد تنبها على ان تلك الجزئيات والشرطيات مؤلفة بالجليان
الكليات ولذا قال الشيخ الرئيس مهملات العلوم كليات ومطلقاتها
ضروريات قوله وصف كاشف لا يخص اذا القاعدة قضية
كلية آه فيكون ذلك الوصف فصلا للقاعدة او خاصة لازمة لها فلا يكون
وصفا مخصصا بل كاشفا عنها صالحا للتعريف لها جامعا ومانعا
لان القاعدة صادقة على السوالب الكلية ايضا فلذا يورد على المص والش
فيما بعده بانه وجب عليهما تقييد القانون بالموجبة اذا القانون المراد
للقاعدة صادق على تلك السوالب ايضا وفي بعض النسخ اي القاعدة
قضية كلية آه وهو تغير النسخين والصواب هو الاول اذ لا بد من تعليل
دعوى الوصف الكاشف وايضا لا وجه لاعادة القانون في التفسير
وما قبل انما فسرنا ثانيا لدفع ما توجه على دعوى الوصف الكاشف
من ان الوصف الكاشف للشيء يجب ان يكون حذاه ومجرد ذلك ان الوصف
لا يكون حذاهما فاجاب بانه مع القضية لمقدرة وصف كاشف فظ الفساد
قوله فيخرج منها الشرطية الكلية اي اذا كان الموضوع معتبرا
في تعريف القانون فيخرج الشرطية الكلية اذ لا يستنبط منها احكام
جزئيات موضوع نفسها حيث لا موضوع له ولا احكام جزئيات موضوع
طرفها وانما يستنبط منها احكام جزئيات اوضاع تقدمها من الاستلزام
والفساد مثلا لان قولنا كما كان الايمان حادنا بالعيان والمشاهدة لم يصح

عند الشرع يستنبط منها وضع معين بان يقال اذا احدث الايمان
عند طلوع الشمس من مغربها كان حادنا بالمشاهدة وكذا كان حادنا
بالمشاهدة لم يصح ينتج انه اذا كان حادنا عند ذلك لم يصح شرعا
واما الشرطية الجزئية فتخرج مع الجملة الجزئية بقيد الكلية في الجملة
السالبة في القاعدة والقانون اذ يستنبط منها احكام جزئيات وموضوعها
ايضا كقول الطبيب هذا انسان جيدا لاخلط ولا شيء من الانبياء كذلك
بمحموم فهذا ليس بمحموم مع ان تلك السالبة ليست من مسائل شيء
من الفنون كالشرطية الكلية فوجب على المص والش تقييد القانون
بالموجبة ليكون ما تضمنه الكلام من تعريف المنطق مانعا عن الاغيار
التي هي مجموع القوانين المشتملة على السالبة الكلية من غير تأويلها
بالموجبة او مجموع الادراكات بها او الملكات الحاصلة منها قوله لما تقرر
آه اي مسائل كل فن حليات موجبات كليات لانهم بحثوا في كل علم
عن العوارض الذاتية لموضوعه الثابتة لذاته او مساوية بان يحملوا عليه
او على نوعه واحدا من تلك العوارض او نوعه ولا يمكن البحث بهذا
الطريق الا في الحليات الموجبات وانما اختاروا الحليات على الشرطيات
لان الغرض الاصيل من تدوين العلوم معرفة حكم كل فرد من الموضوع
لا حكم كل وضع من اوضاع المقدم مع ان الجملة احصى واسهل في الاستنباط
واما كونها كليات فلو فوعها كبرى الشكل الاول في الاستنباط فوجب
تأويل الشرطيات الواقعة في مسائل الفنون بالجليات والجزئيات
والمهملات بالكليات بالتقييد والتخصيص والسوالب بالمعدولات وما يقال
او بالموجبات السالبة المحمول ففيه نظر اذ لما لم يقتض صدق الموجبة
السالبة المحمول وجود لموضوع كالسالبة كما تقرر كان المحمول السالب
اعم من موضوع الفن فلا يكون من العوارض الذاتية وسيصرح به الش
اللهم الا ان يبنى على مذهب المجوزين لكون العرض الذاتي للشيء اعم
منه ثم ان مرادهم من الكليات اعم مما في حكمها من الشخصيات لان اكثر

مسائل علم الكلام شخصيات وانهم لم يقيدوها بما يخرج الكواذب
لان القوانين اعم منها بشهادة ان فقه المذاهب الاربعة من الفنون مع
ان الصادق فقه واحد منهم لالكل المناقض بعضها بعضا ولا بما يخرج
الكليات البديهية مثل قولهم كل شكل اول مستجمع الشرائط موصل
لانها مندرجة في القوانين ايضا والالم يثبت الاحتياج الى المنطق بوجه
لا يمكن ثبوت جميع المطالب بالاشكال البيئة الانتاج ولذا ينو ان بعض
اجزاء المنطق يدعى كاشاج الشكل الاول وبعضها نظري كاشاج
الاشكال الباقية قوله ولك ان تريد آه يعني ان المشهور في تعريف
القانون قضية كلية يستنبط احكام جزئياتها منه باضافة الجزئيات
الى القضية ومن البين ان ليس للقضية الكلية جزئي يستنبط منها حكمه
والالكائنات محمولة عليه وهو بط اذ لا يقال زيد في قولنا جاز زيد مرفوعة
كل فاعل كما لا يقال مرفوعة زيد مرفوعة كل فاعل فلا بد من تأويل
ذلك فلك تقدير المضاف اى جزئيات موضوعها وهو التأويل المشهور
ويجوز عليه عدم خروج السالبة الكلية كما عرفت ولك ان تحمل الاضافة
على ادنى الملازمة لنكتة هي ان يراد بالجزئيات جزئيات لها زيادة تعلق
واختصاص كما يفيد الاضافة اللامية والمتبادر من تلك الجزئيات
هي الجزئيات التي يتوقف صدق القضية على وجودها الخارجى المحقق
والمقدر ان كانت القضية خارجية وحقيقية والذهنى حال اعتبار الحكم
ان كانت ذهنية فيخرج كل من السالبة والشرطية من غير حاجة الى تقدير
الموضوع كما اشتهر ذلك التقدير في تأويل التعريف المشهور باضافة
الجزئيات الى الموضوع وفيه ان المجاز العقلي في الاضافة ليس اول
من المجاز الحذفى فالصواب محذف قوله من غير حاجة الى آه الا ان يقال
حل المجاز على العقلي تضمن نكتة مؤدية الى اخراج الاغيار من السالبة
والشرطية دون حمله على المجاز الحذفى فصار العقلي اولى منه قوله
وصدق الشرطية آه هذا غير كاف في خروجها اذ لم يقدر الموضوع

بقي الجزئيات اعم من جزئيات الموضوع ومن جزئيات اوضاع المقدم
فجرد ذلك لا يبين خروجها بل واز ان يتوقف صدق الشرطية الكلية
على وجود جزئيات اوضاع مقدمها اللهم الا ان يقال وجود الاوضاع
فرع صدق المقدم وصدق المقدم فرع وجود موضوعه فاذا لم يتوقف
صدق الشرطية على وجود موضوع المقدم لم يتوقف على وجود اوضاعه
بالطريق الاولى قوله فعلى هذا يخرج الموجبات السالبة المحمول
ايضا لانها في حكم السالبة في عدم اقتضاء صدقها وجود الموضوع
في الخارجيات والحقيقيات بخلاف الموجبة المعدولة المحمول
نعم لا يتم عدم الاقتضاء في الذهنيات بناء على ان الموجبة السالبة المحمول
موجبة ذهنية يستدعى وجود الموضوع في الذهن كما سيحقة الش المحقق
وعلى هذا ايضا لا يتجه على المص انه لا بد من تقييد القانون بالموجبة ونحن
نقول انت خير بان ما ارتكبه من التأويل بعيد اذ لا يستفاد من الجزئيات
التي لها زيادة تعلق بتلك القضية كما دل عليه الاضافة ان يكون تلك
الجزئيات بحيث يتوقف صدق القضية على وجودها فارادة ذلك من غير
قربة تدل عليه تعقيد معنوى يجب حفظ التعريفات عن امثاله والحق
ان التأويل بتقدير الموضوع بقربة ان الجزئيات لا يكون الا لموضوعها
فتخرج الشرطيات عن القانون دون السوالب الكلية وما اورده على المص
مدفوع بان المتبادر من القانون ان يكون من القوانين المدونة وهي
الموجبات وايضا التقييد بالعاصم مجرى مجرى التقييد بالموجبة اذ العاصمة
هي الموجبات دون السوالب وفيه ما فيه قوله والظن من الاستنباط
آه يعني ليس المراد منه مطلق الاستخراج ولو كانت الاحكام المستخرجة
بديهية مستغنية عن الدليل والتنبيه بل الظان المراد منه تحصيل معرفتها
الكاملة اما بالدليل المؤلف من تلك القضية الكلية مع الصغرى سهلة
الحصول ان كانت نظرية او بالتنبيه المؤلف منها المحصل لاصل المعرفة
والمزيل لحقائقها ان كانت بديهية بخفية كما في قولهم كل شكل اول موصل

فان احكام جزئيات موضوعها وان كانت بديهية تحكم نفسها كما صرح به
 الشريف المحقق في حواشي المطالع الا انها بديهية خفية بالنسبة
 الى بعض الازدهان القاصرة من اوساط الناس فلا يخرج تلك القاعدة
 وامثالها عن قوانين المنطق وان سبق الى بعض الاوهام هذا هو المستفاد
 من كلام بعض المحققين في حاشية الشمسية ونحن نقول لاحاجة الى ذلك
 اذ ليس قواهم كل شكل اول موصل على اطلاقه بل مرادهم ان كل شكل
 اول مستجمع للشرائط فهو موصل وهو ظ وربما يقع الشبهة في كون
 الصورة المعنية شكلا اول جامع للشرائط ونحتاج في ازالها الى دليل
 اوتيه فاذا كانت تلك الصورة شكلا اول جامع لها في الواقع فلا يحصل
 العلم بانها ما لم يستنبط بضم تلك الصغرى بعد اثباتها الى تلك القاعدة
 فلا يكون احكام جميع جزئياتها بديهية مستغنية عن الدليل والتفيه
 لان عنوان موضوعها صادق على ما هو شكل اول مستجمع في الواقع
 لاعلى ما هو كذلك في علمنا وكذا الكلام في كل نار حارة لان عنوان النار
 صادق على ما هي نار في الواقع سواء علمنا كونها نار كما في النيران المحسوسة
 اولم نعلم كما في النيران المستورة تحت سائر فلا يكون احكام جميع جزئياتها
 بديهية مستغنية عنهما فاك اذا اشترت الى النار المستورة بان نقول هذا
 محرق نحتاج الى استنباط بان نقول لانه نار محرقه ونحتاج الى اثبات الصغرى
 بالاثار المشهورة فلا ينطبق التمثيل الا في المثل الا ان يقال التمثيل مبنى
 على انها ليست قانونا بالنسبة الى احكام الجزئيات المستغنية عنهما وان كانت
 قانونا بالنسبة الى احكام الجزئيات الغير المستغنية بناء على ان قولهم يستنبط
 منها آه مشعر بقيد الخفية يعني انها قانون من حيث تستنبط منها تلك
 الاحكام لا مطلقا بل نقول لابد من ملاحظة تلك الخفية ليخرج القضايا
 الكلية التي تستنبط منها تلك الاحكام المساوي موضوعها والاعم منه
 ايضا كقولنا كل انسان ضاحك فانها كما تستنبط منها ضاحكة
 زيد وعمر وغيرهما كذلك يستنبط منها ضاحكة كل كاتب وبعض

الحيوان بان يقال كل كاتب او بعض الحيوان انسان وكل انسان ضاحك
 مع ان تلك القضايا الكلية لا تسمى قانونا عندهم بالنسبة الى احكام المساوي
 والاعم بل بالنسبة الى احكام جزئياتها الاضافية قوله بان يجعل كبرى
 لصغرى اى يستنبط تلك الاحكام منها بهذا الطريق على حسب
 ما يقتضيه القواعد المنطقية فلا يتجه ان الظن من استنباطها من تلك
 القضية الكلية ان يكون الاحكام المستنبطة موافقة لحكم تلك القضية
 الكلية من كل وجه ويؤيده تعريفهم القانون بحكم كلي منطبق على جميع
 جزئياته مع ان حكم النتيجة لا يوافق حكم الكبرى في الجهة فيما اذا كانت
 الكبرى احدى الوصفيات الاربع فليزم خروج القانون الذي هو
 احديها كقول الفقهاء كل مصل يحرم عليه العمل الكثير المفسد
 لاصلوه مادام مصليا لادائما فانها مشروطة او عرفية خاصة اذا استنبط
 منها حكم زيد بان يقال زيد مصل بالفعل وكل مصل يحرم عليه ذلك العمل
 مادام مصليا لادائما يحصل الوجودية اللادائمة لا المشروطة ولا العرفية
 كما نقرر في باب المختلطات قوله سهولة الحصول قال الشريف
 المحقق في حاشية المطالع وصف الصغرى بكونها سهولة الحصول لانها
 من قبيل حل الكلي على ما هو جزئي له انتهى ورده الش المحقق بان حل
 الكلي على جزئياته كثيرا ما لا يكون سهلا بل نظريا عريضا ثم رجع
 كون ذلك الوصف وصفا مخصصا مخرجا للصغرى العريضة في النظرية
 كما في قواهم كل عالم بذاته مجرد عن المادة اذ يستنبط منها مجرد النفس
 الناطقة بان يقال النفس عالم بذاتها وكل عالم بذاته مجرد ووافقه الصدر
 الشيرازي في ذلك وانت خيرا بان تخصص القانون بما يكون الصغرى
 فيه غير عريضة في النظرية من غير مخصصة وما ورد وعلى الشريف
 مدفوع لان مراده ان وصف سهولة الحصول كناية عن كون موضوعها
 اخص من موضوع القانون ليخرج الصغرى التي موضوعها مساو لموضوعه
 او اعم منه كما اشترنا وهذه الكناية صحيحة من غير حاجة الى تسمية واصطلاح

في إطلاق سهولة الحصول كما وهم وذلك لان ملاحظة الفرد الواحد
الملتفت اليه في ضمن عقد الوضع من عقدي القانون اسهل من ملاحظة
كلية آخر غير ملتفت اليه في ضمن شيء من العقدين فيكون عقد الصغرى
من ذلك الفرد وعنوان موضوع القانون تركيبيته من الاجزاء
المادية الحاضرة عند العقل وهو اسهل مما لم يحضر مواد فبعد
حصول القانون يكون تلك الصغرى سهلة الحصول وان كانت
عريقة في النظرية فإراد الشريك من الكل المحمول هو الكل المعهود
الذي هو عنوان موضوع القانون قوله كفولهم كل نار حارة قبل هذا غير
مطابق للمثلى لان البديهي الاول ما يكفيه تصور الاطراف ولا يكفي
تصور النار والحار في الحكم بثبوت الحرارة بل لابد من المشاهدة ولذا
جعلوه من المشاهدات لامن الادليات ولبس بشيء لان مراده من البديهية
الاولية هو البديهية المستغنية عن الدليل والتنبيه كما صرح به وثبوت
الحرارة لها كذلك وان احتاج الى المشاهدة نعم نتيجة عليه ما قدمنا ويندفع
بما عرفت قال الشارح كما نشاهده منا آه يعني ان وقوع الخطاء بديهي
بالنسبة اليها وجدانا ونظري بالنسبة الى غير ثابت استدلالا بان
يقال لولاها لما تناقض النتائج التي ادعى اليها افكارهم واللازم بط قطعا
هذا وانت تعلم انه انما يفيد وقوع الخطأ في الافكار التصديقية لا في التصورية
ايضا وقد عرفت ان ثبوت الاحتياج الى المنطق بكمالاته موقوف على
ثبوت وقوعه فيهما اللهم الا ان يقال الخطاء في التعريفات انما يقع من
الخطاء في الاحكام لان اراد الرسم في موضع الحد لزعم العرض العام جنسا
والخاصة فصلا و اراد التعريف الاعم لزعم ان العرض العام فصل
او خاصا وهكذا فاختلافهم في ان هذا التعريف حد او رسم تام او ناقص
او اعم واخص او مساو لاختلافهم في الاحكام التي هي نتائج افكارهم
فلو لم يقع منهم خطأ في جانب التصورات لما تناقض تلك النتائج ايضا
قوله حاشا له يعني ان قول الش لا حاجة آه بمنزلة بدل البعض من الكل

الذي

الذي هو وفاء التقرير لان الوفاء عبارة عن عدم احتياج الى مقدمة اصلا
وسنأتى من كلامه ما يدل على انه محتاج الى مقدمة اخرى في اثبات
التقرير فالحكم بوفاء التقرير ليس مقصودا اصليا باعتبار نفسه بل بمجرد
التنبيه والتمهيد والتوطئة لما هو المقصود الاصلى الذي هو عدم احتياجه الى
هذه المقدمة الحاكمة بعدم كفاية الفطرة دفعا لما سبق الى بعض الاوهام
واما حل هذه الجملة على الاستئناف اليباني لبيان الوفاء كما قيل فغير وافي
للبيان كما لا يخفى على ذوي الالهام وحاصل التوهم ان هذا الاستدلال
يحتاج الى تلك المقدمة اذ لا يتم بدونها وحاصل كلام الش معارضة قوله
لبس علة كافية لبس مراد التوهم من العلة الكافية هو الموجبة بذاتها بل
اعم منها ومن الموجبة بشرط شيء آخر معها لان الفطرة اذا كانت علة
كافية بمعنى الموجبة بشرط تجريد العقل عن الشواغل المانعة عن
التحيز لم يثبت الاحتياج الى المنطق لاعمى التوقف عليه كما هو المشهور
وهو ولا معنى عدم امكان العصمة بسهولة بدونه كما دل عليه كلام الش
فما سبق لان المنطق ايضا انما يعصم بشرط المراعات القوانينية وتلك المراعاة
يجوز ان لا يكون اسهل من التجربة المذكور كما لا يخفى قوله اذ بعد اثبات
وقوع الخطاء الاولى بعد بيانه لما اشار اليه ان وقوعه منا بالوجدان ومن
غيرنا بالبرهان والاثبات ظاهر في الثاني ولعله قصد التغليب ولا يكفي بيان
مجرد احدهما لان الغرض ههنا اعلام كل شخص احتياج نفسه واحتياج
غيره الى المنطق ولذا تعرض الش بدليل كل منهما لان ثبوت الخطأ من
نفس كل شخص بالوجدان دليل احتياج الى المنطق وثبوت من غيره
بالبرهان دليل احتياج غيره اليه ولك ان تقول الغرض بيان ضرورة
وقوعه عن كل احد والا لما وقع منه ومن غيره تأمل قوله لا وجه لكون
آه اى لا سبيل للقطع الى ذلك فلا تجد عاقلا يمنع لزوم الاحتياج الى المنطق
لوقوع الخطاء مستندا بجواز كفاية الفطرة الانسانية فعلى هذا يندفع
تخلله الآتى لكن يتجه عليه ان ذلك للزوم انما لا يحتاج الى اثبات عدم

الكافية لو كان مراد المتوهم من كون الفطرة الانسانية علة كافية للتمييز كونها علة موجبة لذلك بذاتها من غير شرط شيء معها وقد عرفت ان مراده اعم من ذلك فمح يتوجه عليه النظر الاتي بناء على جواز يكون الفطرة بشرط التجريد عن الشواغل المانعة علة كافية للمنطق بشرط المراعاة من غير رجحان احدهما على الاخر بل على جواز ان يكون الفطرة ارجح من المنطق بناء على كون التجريد اسهل من المراعات المذكورة وان يكون وقوع الخطاء لعدم التجريد المذكور لا لكونه ضروريا للانسان في وقت ما ولو بعد التجريد فلا يتفرع لاحتياج الى المنطق شيء من المعنيين الا بعد بيان الفطرة ولو بعد التجريد المذكور ليست علة كافية في التمييز والعصمة بل وقوعه ضروري له في وقت ما ولا لم يقع من المختارين بقدر وسعهم وقوعا شايعا واللازم بطر وجودنا ورهانا اللهم الا ان يقال كلام الشئ مبني على حل وقوع الخطاء في كلام المص على الوقوع الضروري بناء على ان مطلقات العلوم ضروريات او على تبادره في اثبات لاحتياج بمعنى التوقف اي يقع الخطأ من الانسان بالضرورة في وقت ما كما نشاهده ما بعد صرف مقدورا ومن غيرنا والامتناع من الشايح بعد صرف مقدورهم فبعد ثبوت وقوعه الضروري للانسان لا نجد مانعا يقول يجوز ان يقع بالضرورة مع كفاية الفطرة فان كفاية الفطرة تستلزم عدم كون وقوعه ضروريا لزوما بينما فيؤدي ذلك الى تجويز التقيضين ولا يصدر من عاقل فافهم قوله وفيه نظر لانه ان اراد بقوله انه لا حاجة آهانه لا حاجة الى اثبات عدم الكفاية بدليل اخر غير وقوع الخطاء مطلقا او شايعا فاعلم لكن على هذا لا يصح معارضة التوهم المذكور لان مراد المتوهم انه يحتاج الى اثباته بدليل ما واما احتياجه الى اثباته بدليل اخر غير وقوع الخطاء فما لا يذهب اليه وهم اصلا فضلا عن وهم هذا المتوهم فلو جعل رد المثل ذلك يكون رده قليل النفع والجدوى ولا يصدر مثله عن الشئ المحقق فلا بد ان يحمل مراده على رد التوهم الاول فمح يتوجه عدم صحة المعارضة وان اراد انه لا حاجة

الى اثباته بدليل اصلا فذلك ممثما راجعا الى دليله بان يقال ان اراد ان وقوع الخطاء كاف في استلزامه الاحتياج الى القانون العاصم استلزاما بحسب نفس الامر فذلك على تقدير تمامه غير مفيد اذ قد يحتاج الحكم بالاستلزام النفس الامر الى اثبات مقدمة معينة وان اراد ان وقوعه كاف في استلزامه ذلك بحسب الذهن اي في الحكم بذلك الاستلزام فذلك مم لجواز ان يكون ذلك الاستلزام نظريا يحتاج الى اثبات تلك المقدمة ولو بهذا الدليل لاسيما بالنسبة الى القاصرين من اوساط الناس الذين كان اثبات الاحتياج الى المنطق بالنسبة اليهم وقد عرفت ان مرادهم هو الثاني وان محذوره مندفع بان مراده من وقوع الخطاء هو الوقوع الضروري في وقت ما ولا يتجه عليه ان الضرر لا يتب بالدوام فضلا عن الوقوع الشايح فاطنك بمطلق الوقوع لان ثبوت الضرورة ههنا ليس بمطلق الوقوع او الشيوع بل بالوقوع والشيوع بعد صرف المقدور كما اشرفنا قوله ولزومه منه اه اعاطف على وقوع الخطاء بمعنى لزوم الوقوع من عدم الكفاية اي ان ذلك الوقوع ناش من عدم الكفاية فقط لان مطلق الوقوع لا يكون دليلا على عدم الكفاية الا اذا كان من اثاره المختصة به او بمعنى لزوم عدم الكفاية من الوقوع ليكون الوقوع اشارة الى واضعة القياس الاستثنائي واللازم الى شرطية بان يقال كلما وقع الخطاء لم يعدم الكفاية لكنه وقع فثبت عدم الكفاية فيصح التفرع المذكور وبطل الاستناد بجواز الكفاية في منع التفرع المذكور واما عطف على عدم الكفاية عطف تفسيراي الى اثبات لزوم عدم الكفاية من وقوع الخطاء بناء على ان الكلام في التفرع واللازم وهو لا يتوقف على اثبات عدم الكفاية في نفسه بل على اثبات لزومه له بان يقال كلما وقع الخطاء لم يكن الفطرة كافية ومعنى لم تكن كافية احتياج الى المنطق اما الصغرى فليقول الش في العلاوة من انه او كفت لم يقع الخطاء فانه يعكس الى تلك الصغرى بعكس لنقيض فيجوز ان يكون دليلا عليها واما الكبرى فلما يحى من الطريقتين

ولك ان تقول هو عطف على عدم الكفاية بمعنى لزوم الاحتياج الى المنطق
من عدم الكفاية ليكون اشارة الى ذلك التفرع محتاج الى اثبات تلك
الكبرى باحدى الطريقين الاتيين فلم لا يجوز ان يحتاج الى اثبات عدم
الكفاية ايضا قوله واعلم ان منهم آه لا يخفى ان محل هذا الكلام
هو الحاشية المتعلقة بالجواب الاتي من الش المذكور بقوله قلت وقوع
الخطا بالفعل يستلزم آه واهل تقدمه الى هذا المقام تأييد نظره السابق
بما اشرفنا من ان ذلك التفرع نظري محتاج الى اثباته باحد الطريقين الاتيين
فليكن محتاجا الى اثبات عدم كفاية الفطرة ايضا وقديقال هو اعتراض
على المص حيث فرع الاحتياج على مجرد وقوع الخطا من غير ادعاء عدم
بداهة الافكار مع انه لا بد منه وفيه انه عين الاعتراض الذي ذكره الش بقوله
فان قلت آه على انه لا يقتضي تقدمه الى هذا المقام قوله ان معرفة
صور الافكار آه اى الحكم بصحتها او فسادها ليس بيدهى والا
لما وقع الخطا فيها وليس المراد من معرفة صورها وموادها
تصورها والتصديق بذوات القضايا المأخوذة فيها اذا لميز بين الصحيح
والفاسد هو معرفة الصحة والفساد وفس عليه جميع ما يأتى في هذا البحث
قوله وتبعه المحشى والاستلزام الذى ادعاء مستفاد من قول
المدعى والا لما وقع الخطا فيها فانه يعكس الى انه كلما وقع الخطا فيها
لم يكن بيده فظهر الاتباع قوله واعتراض عليه بعض المحققين
آه هو العلامة الرازى في شرح المطالع بان تلك المقدمة يعنى بداهة جميع
تلك الطرق والمواد مع عدم تمامها فى ذاتها اى مع قطع النظر عن كونها
ما يتوقف عليه هذا الدليل اولاء على ان الاستدلال عليها بوقوع الخطا
فيها غير تام لجواز وقوع الخطا فى الديهيات الخفية كما سبشر اليه الش
فى الحاشية وبه يدفع ما قبل فى كلامه مسامحة اذا لم يس المقدمة الغير النامة
عند شارح المطالع هى المستدركة عنده بل المستدركة عدم بداهتها
وغير النامة ما ذكر فى بيانها من قوله والا لما وقع الخطا فيها قوله

مستدركة

مستدركة فى البيان قال الشريف فى بيان مراده هناك وذلك لانه قد علم
ان كل مطلوب لا يمكن ان يكتسب من اى ضرورى فرض بل لابد
فى اكتسابه من ضرورى مخصوص وطريق معين يتوقف صحته على
شرائط مخصوصة وبذلك ثبت الاحتياج الى المواد والطرق والشرائط
التي يتوقف عليها اكتساب المطالب النظرية وهذا هو الاحتياج
الى المنطق فلا حاجة الى المقدمة القائلة بان العلم بتلك الطرق والمواد
والشرائط ليس ضروريا انتهى وتلخيص الاعتراض على ما يستفاد
من شرح المطالع ان تلك المقدمة انما يحتاج اليها فى اثبات الاحتياج
الى تعلم المنطق لافى اثبات الاحتياج الى نفسه لانه ثابت بدونها مجرد
وقوع الخطا قوله وقد اجاب عنه المحقق آه تلخيص جوابه ان تلك
المقدمة انما تكون مستدركة لو كان الاحتياج الى المنطق عبارة عن الاحتياج
الى معرفة تلك الافكار الجزئية وليس كذلك بل هو عبارة عن الاحتياج
الى معرفة القضايا الكلية فبمعدن الاحتياج الى معرفة الافكار الجزئية
يحتاج ثبوت الاحتياج الى معرفة الكليات التى هى المنطق الى احد
الطريقين الذين يتوقف احدهما على تلك المقدمة وذلك لان تلك الافكار
الجزئية على تقدير كونها بديهية او قليلة محصورة لا يمكن الحاجة الى تلك
الكليات قطعاً وانما تمس اذا كانت نظرية او كثيرة غير محصورة وتلخيص
الاستدلال على ما يثبه الشريف اما بقياس اقترانى مشروطى بان يقال كلما
وقع الخطا فى الافكار الجزئية لزم الاحتياج الى معرفتها وكما لزم
ذلك لزم الاحتياج الى المنطق ينتج انه كلما وقع الخطا فيها لزم الاحتياج
الى المنطق لكن المقدم حق اما الصغرى فظنة واما الكبرى فلا خدى
الطريقين واما بقياس استثنائين بان يقال كلما وقع الخطا فى الافكار
الجزئية لزم الاحتياج الى معرفتها لكن المقدم حق فكذا التالى ثم كلما
احتج الى معرفة الافكار الجزئية لزم الاحتياج الى المنطق لكن المقدم حق
فكذا التالى اما حقيقة المقدم فلما تقدم واما الشرطية فلا احد الطريقين

هذا واقول حل مراد العلامة الرازي على الاشتباه بين الاحتياجين سواء
ظن به بل الظاهر انه حل البداهة المنقبة عن الافكار الجزئية على مطلق
البداهة وذهب الى ما يذهب اليه الش من ان العلم اليقيني بالجزئيات
من قبل الكلليات اصول للذهن ولو كانت تلك الجزئيات بديهيات خفية
فلا يتوقف ثبوت الحاجة الى المنطق على نظرية تلك الافكار الجزئية
بل على عدم بداهتها الاولى لا يقال بمجرد الاصولية لا يثبت الاحتياج
والتوقف بالمعنى المشهور لا نقول لبس الغرض اثبات الاحتياج الى المنطق
في مطلق العصمة الكاملة ومستعرف انه يثبت بمجرد الاصولية على
ان الاحتياج اعم من التوقف كما سلف فيثبت بمجرد اسهلية العلم اليقيني
بها من قبل الكلليات قوله فالعلم بخصوصياته آخذ التفسير ههنا
دليل قوي على ان مرادهم من الاحتياج ههنا اعم من التوقف كما عرفت
انما فتح بتوجه على الشريف والمحشي ما قدمناه قوله فلا بد من العلم
بها على سبيل الاجمال اى على تقدير الاحتياج الى معرفتها تفصيلا ليكون
تعريف الكبرى الشرطية التي قصد بيانها بالطريقين قوله الا
ان الطريق الثاني يعنى نعم يرد ان تلك المقدمة غير تامة في نفسها فلا يكون
الطريق الاول المشتمل عليها وافيا بخلاف الطريق الثاني قوله فكان
العدول آه هذا من كلام المحشي لامن كلام الشريف لكنه مراده اعتراضا
على صاحب المطالع ويتضمن الاعتراض على الش ويتدفع بعد قوله
وفيه نظر معارضة للشريف بدليل ان بعض مقدمات الطريق الثاني
ايضا غير تامة فلا يكون العدول اليه اولى قوله فانه انما يتم اذا كانت
آه تلخيص ان اريد ان الافكار الواردة على المفكر الواحد غير مختصرة
في عددية عشر العلم بها تفصيلا او تعذر فهو لا يمنع لانها مختصرة في عدد
و يسهل علمها تفصيلا كل في وقت وروده وان لم يسهل معرفة جميعها
تفصيلا في وقت واحد وان اريد ان الافكار مطلقا غير مختصرة في عدد
فسلم لكن لا يتفرع عليه احتياج احد الى المنطق لان كل احد

من المفكرين انما يحتاج الى معرفة الافكار الجزئية الواردة عليه لاعلى
غيره وحيث لم يؤخذ في هذا الطريق عدم بداهته تلك الافكار
الجزئية فيجوز ان يكون جميعها بديهية عند كل متفكر فلا يحتاج
الحاجة الى معرفتها تفصيلا الى العلم بها اجالا بخلاف الطريق الاول
اذ لما اخذ فيه عدم بداهتها فالحاجة الى معرفتها تفصيلا يحتاج
الى العلم بها اجالا محصورة كانت ولا قوله فذلك اختار آه
اى لكون الثاني غير واف مع امكان اتمام الاول اختار الاول فلا ينجح ان
عدم تمام الثاني ايضا لا يكون علة مرجحة لاختيار الاول بل لترك الثاني فقط
ولك تقول الاختيار متضمن لحكمين احدهما ترك الثاني والاخر هو التوجه
الى الاول فاذا ذكره علة الاول وعلة الثاني مستفاد من قوله و اشار الى اتمام
آه وان تقول انما ينجح ذلك لو لم يكن قوله و اشار آه اشارة جلة حاوية عن
ذلك بل معطوفة على جملة اختار وليس كذلك لا يقال لبس ما اختاره الش
هو الطريق الاول من طريق الشريف بل طريق ثالث لان البداهة
المنقبة حلها الشريف في الطريق الاول على مطلق البداهة كما دل
عليه قوله بل نظريا حاصلا من الكلليات المشتملة عليها وجملاها الش على
البداهة الاولى كما سبغهم لا نقول مراده اختار الطريق الاول في اللفظ
او نقول لما لم يصح الطريق الاول من الشريف لانما ذهب اليه الش اتحد
الطريقان قوله ويمكن اتمام الطريق آه اعتراض على الش بانه لا وجه
لترجيح احد الطريقين على الاخر نصرة للشريف المحقق لكن تصدبه
بعبارة الامكان المشعرة بنوع الضعف بآباء نوع باء لان نوع القوة والضعف
كاف في الترجيح الا ان يقال ان تلك العبارة اشارة الى الجواب قوله
في حصول القدرة التامة آه تلخيص الاتمام اثبات المقدمة الممة بتحرير
الدليل والمدعى بان المراد من الافكار الغير المختصرة هي الافكار التي
من شأنها ان تزد على المفكر الواحد لا الواردة بالفعل ومن الاحتياج الى
المنطق هو الاحتياج اليه في حصول القدرة التامة على اكتساب النظريات

قبل الشروع فيها الا في مجرد العصمة ولا شك في ان تلك الافكار غير منحصرة
وان القدرة التامة على تمييز صحيحها عن سقيمها قبل الشروع فيها انما
تحصل بمعرفة اجالا وهو المنطق فلا اشكال في المقدمة ولا في التفرع
هذا واقول فيه بحث من وجوه اما اولها فلان اللازم لوقوع الخطاء
في الافكار الجزئية هو الاحتياج الى معرفتها العاصمة مطلقا سواء كانت
تلك المعرفة مسبقة بالقدرة التامة اولا فان قيد الاوسط من افتراضي
الشرطي الذي اشار اليه الشريف بقيد المسبوق بها فلا يتم صفراء
والا فلا يتم كبراه اذ لا يحتاج الى الكليات الا في معرفة الافكار المسبوقة
بالقدرة التامة لا في معرفتها مطلقا اللهم الا ان يقال معرفتها المسبوقة
بتلك القدرة اصون عن الخطاء وهذا القدر كاف كما سيذكره الش في اتمام
الطريق الاول وح تقيدا الاوسط بقيد المسبوقه من غير محذور واما ثانيا
فلان هذا الطريق لما يشتمل على تلك المقدمة التي لم يتم بيانها جازان
يكون جميع تلك الافكار بديهية اولية ومن البين ان لكل احد قدرة تامة
على معرفة كل واحد من الاوليات قبل الشروع فيها فقولهم ومن البين
ان هذه القدرة آه محل نظر ظ الا ان يقال هذا الطريق وان لم يكن مبينا
على تلك المقدمة الغير التامة لكنه مبني على مقدمة تامة هي عدم كون جميع
تلك الافكار بديهية اولية بدليل وقوع الخطاء الشايع فيها واما ثالثا فلانه
على هذا يكون التعرض يكون تلك الافكار غير منحصرة في عدد
مستدركا في هذا الطريق لان حصول القدرة التامة على معرفة الافكار
المنحصرة قبل الشروع فيها انما يكون ايضا بمعرفة جميعها اجالا اذ لا
طريق لذلك الحصول سوى تلك المعرفة الاجابية سواء كانت الافكار
منحصرة في عدد اولا فلا يكون هذا انما للطريق الثاني بل طريقا ثالثا
ولعله لهذه الابحاث امر بالتفكير وما يتوهم انه امر به للاشارة الى ان القدرة
التامة قد يحصل بتنع بعض الافكار اوللاشارة الى ان النفس على تقدير
قدمها يجوز ان تعرف تلك الافكار الغير المنحصرة تفصيلا في ازمته غير

متناهية فليس بشي اما الاول فلان القدرة التامة على معرفة الكل يتبع
بعض الجزئيات انما تحصل بواسطة فيضان الكلية بسبب ذلك التبع
من جانب المبدأ القياض كما قالوا في مثل قولنا كل نار حارة لا بدون فيضانها
ولذا لم يحصل لنا الجزم بان كل حيوان يعرك فكه الاسفل عند المضغ مع
مشاهدة ذلك في اكرال افراد واما الثاني فلانه لا وجه لذلك بعد تحرير المدعى
بالاحتياج الى المنطق في حصول القدرة التامة على اكتساب النظريات قبل
الشروع فيها على ان النفس القديمة لا يحصلها في تلك الازمنة من غير خطاء
في شي منها بل بالخطاء في بعضها فلا يكون معرفتها بدون الكليات اصون عن
الخطاء قوله يعني انه لو سلم انه اراد ان كلمة على ليست بنائية بل علاوة و اشار
بكلمة يعني في التفسير الى انه اراد خلاف الظ من كلامه من ثلثة وجوه
الاول ان الظ من العلاوة ان يكون تسليما لعدم كفاية الوقوع
في استلزامه العاصم وليس كذلك والا لوجب ان يقول على ان الوقوع
الشايع كاف فيه بل هو تسليم للزومه اعني عدم استلزام الوقوع لعدم كفاية
الفطرة كما هو متشاء التوهم السابق كان المتوهم قام انما لا يحتاج الى اثبات
عدم كفاية الفطرة لو استلزمه الوقوع لزوما يينا وهو م فرده الش
بان الوقوع يستلزمه ولو سلم فالوقوع الشايع يستلزمه قطعا لزوما يينا
مستغنيا عن الدليل وان لم يكن مستغنيا عن التنبية عليه بما يتعكس اليه
بناء على ان قوله لو كفت لم يقع آه يتعكس عكس النقيض الى قولنا كلما
وقع الخطاء لم تكف الفطرة ونحن نقول العلاوة على ظاهرها لان مراده
من الشرطية المنعكسة الى ذلك الاستلزام انها ثابتة عند كل عاقل فلا نجد
مانعا يمنع استلزام وقوع الاحتياج الى العاصم ويستند بمجاوز كفاية
الفطرة فلا حاجة الى اثبات عدمها الثاني ان الظ من كلامه ان قد
التحقيقية لها مدخل في الدالة على الشبوع كالهئية المضارعية وليس
كذلك اذ لا مدخل فيها الالهئية واما قد التحقيقية فللدلالة على ان ذلك
الوقوع الشايع متيقن الثالث ان الظ من استاده الدلالة اليهما انهما

ظاهراً في معنى التحقيق والاستمرار مع انهما محازان فيهما فيكون
 جملهما عليهما بعيداً ولذا صدره الحشى بما يدل على البعد من قوله
 ولا يبعد لانه بمعنى لا يبعد كل البعد في عرفهم وفيه انه انما اسند الدلالة
 اليهما لقوة الفرائض ضرورة ان من يدعى وقوع الخطاء في بيان الاحتياج
 الى العاصم انما يدعى شيوخه المحقق للطابق للواقع قوله شيوخهما
 فيهما آه أي ولو محازا بمعونة الفرائض لما تقرر عند اهل العربية من ان
 ضيغة المضارع لمطلق الوقوع الخالي او الاستقبال اعم من ان يكون
 شاعياً مستمراً على سبيل الجدد وان لا يكون وان قد الداخلة عليها
 للتقليل فاستعمال الصيغة في خصوص المستمر كافي قولهم فلان يعطي
 وكلمة قد في التحقيق كافي قوله تعالى قديم الله محازي بفرائض والمراد ههنا
 ان الخطاء فيه شيق ووقوعاً شاعياً محققاً اذ لا يحتاج الى المنطق الا لدفع
 الخطاء المستقبل وانت خبير بان كون الوقوع المستقبل محققاً انما يثبت
 بدليل الوقوع الماضي المحقق فلك ان تحمل مراد الش من الاستمرار
 على استمرار الوقوع الماضي على ان يكون المضارع مستمراً في معنى
 الماضي والعدول عن الماضي الى المضارع للدلالة على استمرار وقوعه
 فيما مضى والمعنى ونحقق استمرار وقوعه فيما مضى فيستمر فيما يأتي فيثبت
 الاحتياج الى العاصم فعلى هذا لا يجوز في كلمة قد لانها داخلة على الماضي
 معنى بقاء الظاهر كون الش مستنداً ههنا وما ذكره من حمل الهيئة على
 الاستمرار من قبيل النكات التي لا عبرة بها في المقام البرهاني لاهل المعقول
 الا ان يقال المطلب ههنا ظني يكفيه الظن والنكاة معتبرة في المقامات
 الخطائية كاثبات الاحتياج الى المنطق للترغيب في تعلمه وبهذا يندفع كثير
 من ابحاثه الابنية كما ستعرف قال الشارح وطوى حديث نظرية
 المنطق آه قال صاحب الشمسية بعد اثبات الحاجة الى المنطق وليس
 كلمة اي مجموع قوانين الاكتساب بديها والاستغنى عن تعلمه ولا نظرياً
 والادار او تسلسل بل بعض اجزائه ايضا بديهي والبعض نظري وقال

العلامة الرازي هناك هذا جواب معارضة لدعوى الحاجة الى المنطق
 ثم اعترض عليه ان هذه المعارضة غير صحيحة لانها انما تنفي الاحتياج
 الى تعلمه لا الى نفسه فلا يكون مقابلة على سبيل الممانعة اذ يجوز ان يكون
 بجميع اجزائه بديها مستغنيا عن التعلم وان يكون محتاجاً اليه في نفسه ومشي
 اثره الش واقول فيه نظراً لدعوى الاحتياج انما تتم بامر من احدهما
 ان لا يحصل العصمة بدونه وثانيهما ان تحصل به ومن البين انه اذا كان بجميع
 اجزائه نظرياً لا يحصل به العصمة بالضرورة وايضاً لما اشتهر بينهم
 ان مسائل العلوم نظريات يبرهن عليها فيها توهم المعارض ان مثل قولهم
 كل شكل اول موصل خارج عن المنطق وانما عدت منه تسامحاً لكونه
 من المبادئ فلا حاجة الى المنطق لا يمكن ثبوت جميع المطالب بالاشكال
 البينة الانتاج فاجاب صاحب الشمسية بانها ليست خارجة عن المنطق
 قال الشارح على الوجه الجزئي لا على الوجه الكلي لا يخفى ما في هذا التقدير
 لان معرفة تلك الافكار على الوجه الجزئي ان خصت بما حصلت من غير
 طريق الاستنباط من المعرفة على الوجه الكلي فلا يخفى بعده لان وقوع
 الخطاء بالفعل انما يستلزم الاحتياج الى معرفتها على الوجه الجزئي ولو بطريق
 الاستنباط وان لم تخص بها فلا وجه للتزلزلي لان الوجه الكلي لا يكون
 عاصماً لذاته بل بواسطة استنباط الوجه الجزئي عنه كما لا يخفى قال الشارح
 قلت وقوع الخطاء بالفعل آه اثبات للتقريب المبرهنة لما ثبت الاحتياج الى معرفة
 تلك الافكار على الوجه الجزئي كما اعترفت بثبت الاحتياج الى القانون العاصم
 لان صور تلك الافكار ومرادها ليست بديهي الصحة او الفساد بل نظرية
 والحال ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية انما يحصل من جانب الكليات
 فكما ثبت هاتان المقدمتان ثبت التقريب لكن ثبت المقدمتان
 اما المقدمة الثانية فبينة في محلها واما المقدمة الاولى فلانه كلما
 وقع الخطاء فيها لم يكن بديهي لكن وقع الخطاء فيها فقوله وقع
 الخطاء بالفعل آه اشارة الى الملازمة من هذا القياس الاستثنائي

يستلزم عدم بديهية
 تلك الطرق والنظريات

وبهذا يظهر ان الشئ اختار الطريق الاول من طريق الشريف ويمكن ان يقال هذا القول منه اشارة الى صغرى قياس اقتراني شرطى مثبت للتقريب بان يقال كلما وقع الخطأ في تلك الافكار لم تكن بديهية بل نظرية ومتى كان كذلك ثبت الاحتياج الى المنطق ينتج انه كلما وقع الخطأ ثبت الاحتياج الى المنطق لكن الاوفق لتقرير السؤال هو الاول قوله اما اولاً أه هذا التريد مبنى على ان البداهة قد تطلق على ما يعبر البداهة الاولى وغيرها وقد تطلق على البداهة الاولى فقط بناء على التبادر قوله فعلى تقدير تسليمه قال في الحاشية اى مع انه لم ايضا لجواز وقوع الخطأ في الاوليات بناء على عدم الالتفات او على عدم تصور الطرفين على ما ينبغي انتهى لا يقال الخطأ في العكس يستحيل بدون الالتفات اليه لاننا نقول ليس مراده عدم الالتفات الى نفسه بل عدم الالتفات الى الحكم عليه بكونه صوابا او خطأ يعنى يجوز ان يكون فكر فسادا نعم يتجه عليه ان الكل مدفوع اما الاول من غير التفات الى كونه فاسدا نعم يتجه عليه ان الكل مدفوع اما الاول فلان العقل لا يجوز ذلك في الافكار التي تعرض على الخصماء في تناصر المذاهب المتقابلة لان ذلك الغرض قبل الالتفات الى كونه صوابا او خطأ مما لا يصدر عن العاقل واما الثاني فلان المفكر اذا لم يتصور احد طرفي الحكم البديهي على وجه ينبغي لذلك الحكم كان الحكم المذكور محتاجا الى التنبيه بالحد على المحدود فيكون بديهيا خفيا لاجل اوليا فعدم ذلك التصور يناقض البداهة الاولى وان لم تنافي مطلق البداهة على ما قالوا قوله فلا يتم التقريب المراد تقريبا اصل الدليل المسوق لبيان الحاجة الى المنطق او تقريبا الدليل المسوق لاثبات التقريب او تقريبا الدليل المسوق لبيان المقدمة الاولى قوله حتى يحتاج في العلم أه يعنى ان قولهم العلم يقينى بالجزئيات انما نحصل من قبل الكلليات لو تم فانما يتم في الجزئيات النظرية لاني الجزئيات البديهية الخفية اذ لا يتوقف العلم بها على استنباطها من تلك الكلليات والالم يكن بديهيات بل نظريات فاثبات الاحتياج الى المنطق بمعنى التوقف

يتوقف على كون تلك الافكار الجزئية نظريات ولا ينساق فيه ماسبق منه من تعميم الاستنباط في تعريف القانون من طريق النظر والتنبيه لان غاية ذلك التعميم ان لا يكون بعض القوانين محتاجا اليه وهو لا ينساق في اشتراط القانون المحتاج اليه بكون الاستنباط بطريق النظر كما لا يخفى مع ان ذلك التعميم مما لا بد منه في تميم جواب الشئ حيث يعبر العلم باليقين بطريق النظر او بطريق التنبيه كما يحى قوله واما ثانياً أه هذا التريد مبنى على ان المراد من قوله عدم بداهة جميع تلك الطرق والمواد هو السلب الكلى السالب لبداهة جميع الافكار التصورية والتصدقية ارفع الایجاب الكلى المحتمل لسلب البداهة عن اجد النوعين فقط كما ان التريد الثالث مبنى على انه السلب السالب للبداهة عن كل صورة ومادة ارفع الایجاب الكلى المحتمل لسلب البداهة عن احدهما وكذا التريد الرابع مبنى على انه السلب الكلى ارفع الایجاب الكلى مع قطع النظر عن المادة والصورة وعن النوعين بخصوصهما لكن الاحسن في التريد الثاني والثالث ان يورد على مقدمة وقوع الخطأ لاعلى هذه المقدمة قوله اذ لم يثبت وقوع الخطأ أه اتفق الناظرون على ان هذا مبنى على ان الخطأ بمعنى عدم المطابقة للواقع وانه لا يجري في التصورات لما سيحققه الشئ من ان جميع التصورات مطابقة للواقع ولا يجري فيها عدم المطابقة ولذا دخلت في تعريف العلم بانه صفة توجب تمييز الایحتمل النقيض وما ذكره المص في بعض كتبه من ان التصورات يجري فيها اللامطابقة ايضا كما اذا رأيت من بعد شجما حجريا وحصل منه في اذهانشا صورة انسان فمدفوع بان الخطأ هناك في الحكم بانه انسان لاني الصورة المطابقة للانسان في الواقع ثم اعترضوا عليه بان الخطأ ههنا ليس بمعنى عدم المطابقة للواقع بل بمعنى عدم الموافقة للغرض كما هو قد يستعمل فيه ومن البين انه يجري في كلا الجانبين اما في جانب التصديقات فلان غرض المستدل اثبات المدعى بدليل صحيح ولا يكون ايراد دليل فاسد موافقا

لهذا الغرض واما في جانب التصورات فلان غرض المعرف ربما يكون تعريف الشيء بحده او تعريفه المساوي له وربما يخلف هذا الغرض ولذا قال صاحب المحاكات الخطاء كما يجري في التصديقات يجري في التصورات وقسموا التعريف الى صحيح وفاسد وقال بعض الافاضل لكن المشهور ما قاله المحشي واقول اذا رجع الضمير المجزور في قولهم وقد يقع فيه الخطاء الى انظر لا يجوز ان يحمل الخطاء على عدم المطابقة للواقع اذ الخطاء قد يقع في الصورة كالتقاء ايجاب الصغرى من الشكل الاول وقد حقق المحشي في حاشية الآداب ان الشرط هو نفس ايجاب الصغرى وكلية الكبرى لا الحكم بهما فيكون الخطاء عدم اشتغال الدليل على نفسها في الواقع لا عدم مطابقة الحكم بوجودهما للواقع فكيف يحكم المحشي بان الخطاء ههنا بمعنى عدم المطابقة للواقع لاسيما بعد ما حمله الفاضل العصام على عدم الموافقة للغرض بل الوجه ان هذا اليراد من المحشي مبنى على انه لم يثبت بما ذكره الش من قوله اذلولاه لمتناقض النتائج آه الا الخطاء في جانب التصديقات ولا يخلص عنه الا بما اثربنا هناك من ان الخطاء في التصورات بمعنى عدم الموافقة للغرض انما ينشأ من الخطاء في الاحكام التي هي نتائج افكارهم او بان يقال لعل الش المحقق ارجع الضمير المجزور الى الاكتساب ومن البين ان الخطاء في الاكتساب بالنظر بمعنى عدم المطابقة للواقع لا يجب ان يكون في نفس النظر حتى يتوجه ذلك بل يكفيه وقوعه في الاحكام المذكورة التي يتوقف عليها ذلك الاكتساب فلا اشكال اصلا ومنهم من يتوهم ههنا ان هذا الكلام من المحشي مبنى على ما ذهب اليه الامام الرازي من ان جميع التصورات بديهية وفساده ظ اذ قدرته المص في قوله ويقسمان آه كيف واذا كان جميع التصورات بديهية انتفى اكتساب بعضها عن بعض قطعاً والكلام ههنا ان الخطاء في اكتسابها غير معلوم لان اكتسابها غير معلوم قوله والالم يخرج آه فيه زلما اورده العلامة الرازي في شرح المطالع من ان تقسيم

العلم الى التصور والتصديق مقدمة مستدركة في هذا البيان ايضا واجاب عنه الشريف بان المقيد الحاجة الى المطلق بكلا قسميه قوله اذ لم يثبت وقوع الخطاء في افكار باعتبار صورها وموادها جميعا اي لم يثبت ذلك بما ذكره ايضا لان تناقض النتائج يكفيه الخطاء في احدهما فلا يرد عليه ان يقال ان ارادته لم يثبت وقوعه في صورة فكر واحد ومادته جميعا فمع ما فيه لا يجدي نفعا اذ ليس الغرض ههنا اثبات الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق في كل فكر فكر بل في مجموع الافكار وان اراد انه لم يثبت وقوعه في جانبي الصورة والمادة في مجموع الافكار ففساده واضح لان وقوعه في الجانبين محقق اما في جانب الصورة فلان الادلة الفارقة للشرائط كالقريب غير محصور في مباحث القوم ولو بعد قصد مراعات المنطق فاطنك بدونه واما في جانب المادة فغير محصور ايضا كما في استدلال الحكماء على قدم العالم بكونه صادرا عن فاعل موجب لا مختار وكالخطاء في الحكم بمناسبة المبادئ فاذا ثبتت المبادئ الغير المناسبة ترتيبا صحيحا كان الخطاء هناك في المادة لاني الصورة كما صرح به الشريف في حاشية المطالع فادحا فيما ذكره العلامة الرازي حيث قال كل خطاء في الفكر لا بد ان يكون الفساد صورة في سلسلة الاكتساب المنتهية الى المبادئ الاول الضرورية التي لا يمكن وقوع الخطاء فيها وبذلك علم ان لا وجه يحمل مراد المحشي ههنا على ما ذكره العلامة كما قيل على انا نقول مراد المحشي ههنا انه لم يثبت وقوعه في جانبي صور التصورات والتصديقات وموادها بناء على ان تقديم الجنس على الفصل غير واجب عند الشريف في الحد التام فاطنك في غيره فلم يثبت وقوعه في صور جانب التصورات وان ثبت وقوعه في جانبي الصورة والمادة من جانب التصديقات نعم اوجب الجمهور ذلك التقديم لكن مخالفة الشريف لهم مستدلا بكلام الشيخ الرئيس في كتبه تورث شبهة كافية للمحشي ههنا لكونه مانعا يكفيه ادنى الجواز قوله اذ لا يلزم منه الاحتياج الى المباحث آه المباحث المتعلقة بمواد

التصورات مباحث الكليات الخمس وبصورها مباحث القول الش
وللمباحث المتعلقة بموَد التصديقات مباحث مواد الاقضية وبصورها
مباحث القياس والتضاي واحكامها اذ المراد فيها البحث عن صور القضايا
وصور عكوسها ونقائضها ولذا اشترطوا صدق المتعاكسين وكذب احد
المتناقضين في كل مادة قوله من الافكار مطلقا اي سواء كانت
من الافكار التصورية والتصديقية وسواء كانت باعتبار صورها وموادها
فذلك الاستلزام ثم وسند هذا المنع لان الخطاء انما وقع في بعض
تلك الافكار الجزئية وهو على تقدير استلزامه عدم البدهية انما
يستلزم عدم بدهيته ذلك البعض لعدم بدهية غيره قوله لجواز
ان لا يكون نظري الاول فكر بديهي لا يخطئ فيه اصلا آه فمع جواز
ذلك لا يثبت الاحتياج بمعنى التوقف عليه فان قلت هذا الوجه
انما يتوجه لو كان المطر ههنا بيان الحاجة الى المنطق في كل
اكتساب وليس كذلك بل المطر بيان الحاجة اليه في الاكتساب بتلك
الافكار النظرية التي ربما يخطئ فيها ولما ثبت نظرية بعض الافكار
ثبت الاحتياج الى المنطق في الاكتساب بذلك البعض من غير خطاء
وان لم يثبت الاحتياج اليه في مطلق الاكتساب لا مكان الاكتساب
بذلك الفكر البديهي قلت تلك الطرق النظرية لتكونها نظرية كالمط
دخلت معه في عموم قبوله لجواز ان لا يكون نظري الاول فكر بديهي آه
فاذا كان لها ايضا طريقان احدهما طريق الاستنباط من تلك الكليات
التي هي مسائل المنطق والآخر ذلك الفكر البديهي لم يمس حاجة
الى خصوصية طريق الاستنباط قطعا نعم يتجه على المحشى ان هذا
الوجه انما يرد لو كان الحاجة بمعنى التوقف وكان الامكان المأخوذ في مفهومه
هو الامكان الذاتي واما اذا كان الاحتياج عم من التوقف كما ذهب اليه
الش فيما سلف وسبق منهم الاشارة اليه كما عرفت او كان الامكان المأخذ
في مفهوم التوقف هو لا مكان بحسب نفس الامر كما حكى بظهوره هناك

فلا ورود له اصلا لان كثيرا من العقلاء بل الفضلاء لم يجدوا ذلك الفكر
البدهي في كثير من النظريات بعد استقراغ وسعهم بشهادة عرضهم
الافكار الفاسدة في نصرة مذهبهم على خصماتهم فيكون ذلك الفكر
البدهي خارجا عن وسعهم بحيث عوقف عنهم عوائق الزمان فسابي
عن حصوله لهم الامور الخارجة الضرورية لهم في ذلك الوقت وان لم يأت
عنه ذاتهم ولا ذوات تلك الافكار البديهية فلا يكون حصوله لهم ممكنا
بحسب نفس الامر ولذا جعلوا علم المنطق فرض كفاية ولم يعتدوا بعلم
من لا يعلم المنطق قوله اذ لم يثبت وقوع الخطأ الا من بعضهم اي
لم يثبت ذلك بما ذكره من تناقض النتائج ايضا الا من بعض الاوساط
ومن البين ان وقوع الخطأ في فكر معين من بعضهم لو استلزم فانما يستلزم
عدم بدهيته عند ذلك البعض لا عند غيره وهكذا الكلام في كل فكر
وقع فيه الخطاء من بعضهم وبهذا الدفع عنه ايضا ما وردوا عليه من انه
انما يتوجه لو كان المطر احتياج كل وسط في كل فكر وليس كذلك بل المطر
احتياج كل وسط في بعض الافكار وثبت ذلك لا يتوقف على وقوع
الخطأ عن كل منهم في فكر معين واحد بل يكفيه وقوعه من كل في مجموع
الافكار وان لم يخطئ احد منهم فيما يخطئ فيه الاخر ولا شك ان كل
واحد من اوساط الناس كذلك والالم يكن وسطا بل صاحب القوة القدسية
والحاصل وقوع جنس الخطاء في جنس الفكر من كل وسط كاف في المطر
ههنا نعم يتوجه عليه انما يرد لو جعل ما ذكره المص بقوله وقد يقع فيه
الخطأ بمعنى وقد وقع فيما مضى وقوعا مستمرا مستلزما للمدعى بلا توسط
شيء اخر وجعل ما ذكره الش من تناقض النتائج فيما مضى دليلا عليه
وليس كذلك بل الظ من كلامه فيما قبل انه جعل قوله المص بمعنى يقع
الخطأ في المستقبل وقوعا مستمرا لولا المنطق وجعل ما ذكره الش
من تناقض النتائج فيما مضى دليلا عليه بناء على ما اشترنا من ان وقوع
من جاهير الاوساط فيما مضى دليل قول على وقوعه من كل وسط

في المستقبل لولا المنطق فعلى هذا الوجه لهذا اليراد لاسيما اذا كان المط
ههنا ظنيا بنا على ان الظن الاحتياج الى المطلق كاف في الرغبة الى تعلمه
كما هو المتيقن ههنا قوله لجواز ان يحصل العلم اليقيني بها لامن قبلها
اي لجواز ان يحصل ذلك العلم اليقيني المتعلق بتلك الجزئيات النظرية
بادلة حاصلة من جانب آخر لامن جانب الكلبيات بان ينظم اليها صغرى
سهلة الحصول وما يقال مراده لامن قبل الكلبيات بل من قبل الاحساس
او الالهام او الحدس او الكشف او اخبار من علم صدقه برهان ففساد
لانه مع فساده في نفسه بناء على ان الجزئيات النظرية معقولات صرفة
يتمتع الاحساس بها يستلزم ان لا يكون تلك الجزئيات نظرية والكلام
في اليقيني بالجزئيات النظرية وهو ظاهري اللهم الا ان يكون هذا النظر
من الشئ مبنيا على حل التوقف في مفهوم النظرى على معنى الترتيب او على
معنى الاحتياج الاعم من التوقف كما سبق من الشئ قوله وتوجيه
الجواب اه حاصله اثبات المقدمتين المنوعتين بتحريرهما تحرير المدعى
اما المقدمة الاولى فبان المراد من البدهة المنفية فيها هي البدهة الاولى
لامطلق البدهة ولا شك ان وقوع الخطأ المستلزم عدمها واما
المقدمة الثانية فبان المراد من الجزئيات النظرية اعم من البديهيات
الخفية ومن العلم اليقيني بها هو العلم اليقيني الاصول الكافي في اثبات الاحتياج
الى المنطق اذ المراد من الاحتياج الى المنطق ايضا هو الاحتياج اليه
في العصمة الكاملة لافي مطلق العصمة الحاصلة بدون المنطق فلما كان
العلم اليقيني الاصول تلك الجزئيات الغير الاولى لا يحصل الا بطريق
الاستنباط من الكلبيات ثبت الاحتياج الى المنطق وان كان جميع الجزئيات
بديهيات خفية واعلم ان الاصول ههنا بمعنى اكثر صونا على ان يكون
افعل التفضيل للزيادة في الكم كافي قولهم زيد امول من عمرو اي اكثر
مالا منه لا بمعنى اشد صونا منه على ان يكون افعل التفضيل للزيادة
في الكيف كما في قولهم هذا احمر او ابرد من ذلك وسيتضح الامر ويمكن

جواب الآخر بان العلم اليقيني بها من قبل الكلبيات حاصل لكل وسط باعانة
جم غفير من العلماء فيكون حصوله اسهل والاسهل يحتاج اليه بناء
على ان الاحتياج اعم من التوقف بخلاف العلم لامن قبلها قوله
ثبت الاحتياج في اكتساب المطالب النظرية التي ثبت نظر بنها في ضمن
شيم كل من التصور والتصديق الى الضرورى والكسبي سوله كان الافكار
المؤدية اليها بديهية خفية او نظرية وان لم يكن يلزم ثبوت الاحتياج
الى المنطق في اكتساب المطالب النظرية التي كانت الافكار المؤدية اليها
جلية ولذا قيده الشئ بقوله في الجملة وعقده بقوله ولا نعني بالاحتياج
الى المنطق الا هذا القدر يعني لا تدعى الاحتياج اليه في اكتسابها بكل فكر
ولو كان ذلك الفكر مد بها اوليا بقى ههنا كلام هو ان المنفرع على ما سبق
هو الاحتياج الى المنطق في اكتساب المطالب النظرية اليقينية والمط
ثبوت الاحتياج اليه في اكتساب مطلق المطالب ولو ظنية ولذا جعلوا
الخطاية احدي الصناعات الخمس فلا يتم تقريب الطريق الاول الذي
اختياره الشئ بخلاف الطريق الثاني فكان العدول اليه اولى كما قال
الشريف المحقق وهذا القدر اى قدر الاصولية في اكتساب المطالب
في الجملة كاف اثبات المدعى ههنا لما شئنا ان المدعى هو الاحتياج
الى المنطق في العصمة الكاملة لافي مطلق العصمة قوله غير بين
ولا مبين اذ بعد كون كلا العلمين يقينيين بحيث لا احتمال للخطا في شئ منهما
كيف يكون احدهما اصول من الاخر بل اليقينيين الحاصل بطريق
الاحساس والكشف والالهام اتم واقوى نعم العلم اليقيني اصول من غيره
لكن الكلام ههنا في ان الحاصل بطريق الاستنباط اصول من الاخر
اذ لا يتدفع السؤال الا بذلك واقول انما يتوجه هذه المناقشة لو كان
المراد ان العلم اليقيني بفكر واحد معين من قيل الكلبيات اشد صونا
من العلم اليقيني بذلك الفكر لامن قبلها على ان يكون لام العلم اليقيني
للاستغراق وصيغة افعل التفضيل للزيادة في الكيف وليس كذلك بل

المراد ان جنس العلم اليقيني المتعلق بمجمل الافكار من قبل الكليات اكثر
صونا من جنس العلم اليقيني المتعلق بها لا من قبلها على ان يكون اللام
الجنس من حيث هو والصيغة للزيادة في الكم كما اشترنا ولا شك ان هذا
الحكم ثابت لان العلم اليقيني بتلك الافكار الجزئية بطريق الاحساس مع
كما اشترنا وبطريق الالهام والكشف والحدس لا يحصل لاوساط
الناس ولو فرض فقليل نادر كالحاصل باخبار من علم صدقه ببرهان
وبطريق الاستدلال بدليل اخر غير الاستنباط من الكليات مستندا
الى رأى واحد ربما يخطئ فيه ويقع بدله الجهل المركب وبالجملة
العلم اليقيني المتعلق بمجمل الافكار لا من قبل الكليات اقل افرادا من العلم
اليقيني بها الحاصل لكل وسط بطريق الاستنباط مما اجتمع عليه
الاراء وايضا لما كان هذا العلم حاصلا باعانة تلك الاراء كان اسهل حصولا
والاسهل اكثر افرادا فيكون اكثر صونا من العلم اليقيني المتعلق بها
لا من قبلها فلا شك في ذلك وادله من دفع تلك المناقشة حيث قال العلم
بتلك الافكار الجزئية على وجه يكون اصون للذهن ولا يتطرق له الخطاء
لا يكون الا من قبيل كلياتها المدرجة هي تحتها على الوجه الذي بين
استنباط جزئيات القاعدة لا من قبلها فانها لا تشملها على خصوصيات
وعوارض شتى متعسر بل يتعذر ضبطها وتيسير الخطاء من الافكار
عن صوابها من غير وقوع الخطاء فيها انتهى فلا يتجوز على هذا النقائل
ما اوردته عليه بعض الافاضل من ان ما ذكره كلام برأسه لا اساس له
بما ذكره المحشى واعلم ان هذا الجواب من الش المحقق مبنى على ان الاحتياج
عنده اعم من التوقف بالمعنى المشهور فيثبت احتياج كل وسط الى المنطق
مع امكان تحصيل القوة القدسية رياضات شاقة فعلى هذا يمكن جواب
اخرنا لو قطعنا التطر عن كون العلم اليقيني بها من حاصل الكليات
اكثر افرادا وصونا فلا شك ان حصوله اسهل والاسهل يحتاج اليه
اذا الاحتياج لا يمكن حصول شئ بسهولة الا بعد حصول آخر كما قد منا

ويمكن

ويمكن حل جواب الش على هذا بان يجعل الاصونية كناية عن الاسهلية
المستلزمة لها كما اشترنا وح لاجابة الى حل اللام على الجنس كما لا يخفى
قوله لا سيما اذا كانت تلك الجزئيات بديهية غير اولية اي بديهية خفية
اذ لا يكون اليقين الحاصل بالتبيين من جهة الكليات اقوى من اليقين الحاصل
بالتبيين لا من جهتها وان امكن ذلك فيما اذا كانت نظريات حاصلة
من دليلين من قبل الكليات التي اجتمع عليها الاراء والاخر لا من قبلها
بناء على ان اليقين مراتب متفاوتة ولذا صدره بكلمة لا سيما الدالة على
توجه المناقشة بما بعدها بالطريق الاول وهذه المناقشة ايضا مبنية على
معنى اشد صونا ومدفوعة بمعنى اكثر صونا ومعنى الاسهل كما لا يخفى وقد وقع
في بعض النسخ بديهية اولية وهو سهو من الناسخ فان جواب الش مبنى على
عدم كونها بديهية اولية قوله وانت تعلم اه الظاهر اعتراض على الش بالقصور
بان الجواب الذي ذكره كما يدفع الوجه الاول من الوجوه الخمسة التي ذكرناها
بدفع الوجوه الباقية فلا وجه لتخصيص النظر المذكور في الاصل بالوجه
الاول كما خصصه في الحاشية بل الوجه ان يوجه النظر بكل من الخمسة
ويجاب عن الكل بالجواب الذي ذكره لا يقال انما يتجوز ذلك وما قبله من قوله
من قوله لا سيما اذا كانت آه لو وجد في حاشية الش السند المذكور بقوله
الجواز وقوع الخطأ بالفعل في البديهيات الخفية في السؤال والتعميم المذكور
بقوله سواء كان على سبيل النظر او التبيين في جانب الجواب وهو عم
اذ لم يوجد في بعض نسخ الحاشية وح لا يرد عليه القصور لا يمكن حل
عبارة الحاشية ح على كل من الوجوه الخمسة وجوابه ولا ما قبله
لان الوقوع السابع يستلزم النظرية ولذا سلمه لا نناقول الظان هذين
الاعتراضين مبنيان على وجود السند والتعميم فقط في الحاشية الحاضرة
سند المحشى ولو فرض عدمهما فالتعميم مراده البتة والالم يكن جوابا
هما قبل التسليم مع ان الظاهر من قوله وفيه نظر وله جواب في اصل الشرح
ان يكون جوابا عن كل نظر واقع قبل التسليم وبعده وايضا حكم الاصونية

مشتراك بين كون الجزئيات نظريات وبين كونها بديهيات خفية كما عرفت
فيكون التخصيص بالاول تحكما ولك ان تقول ليس مراده الاعتراض
بالفصول بل توجيه كلامه بالنسبة الى بعض نسخ الحاشية الذي لم يشتمل
على السند والتعميم بانه كما يمكن ان يحمل على الوجه الاول وجوابه يمكن
ان يحمل على كل من الباقية وجوابه لكن على هذا لا تعرض من الش
بجواب السؤال الاول ماعدا التسليم نعم يؤيد هذا الاحتمال قول المحشي
فيما بعد وقد حمل في بعض الحواشي آه ولا يأتى عن الاحتمال الاول
كما لا يخفى قوله ولوالى قانون واحد اى مسألة واحدة متعلقة
بالموصل الى التصور او الموصل الى التصديق جواب عن الوجه الثانى
والترديد للإيهام واصله لدفع ما قدمه من ان المتق اثبات الاحتياج الى المنطق
بكل قسمية والالكان تقسيم العلم الى قسمية ثم تقسيم كل منها مستدركا
وحاصل الدفع ان ذلك التقسيم لا يحتاج التدوين والتعلم اذ لم يعلم ان الخطأ
في اى جانب لالاحتياج الى المنطق بكل قسمية وكذا الكلام في الترديد
الآتى تأمل بصورة الفكر او مادته جواب عن الوجه الثالث ولو في معرفة
جميع الافكار والعصمة عن الخطأ فيها مطلقا جواب عن الوجه الرابع
افرد من افراد الانسان جواب عن الوجه الخامس لكن بعد ذلك الجواب
بين اذ الظ ان المطهه نايان احتياج جميع الاوساط الى المنطق في اكتساب
اكثر المطالب النظرية والعصمة عن الخطأ في كل من جانبي التصورات
والتصديقات ومن جانبي الصورة والمادة منهما ونقول بل كون ذلك الجواب
جوابا عن الوجه الرابع فاسد اذ بعد جواز ان يكون لكل نظري فكر بديهي
لا بخطأ فيه اصلا لم يثبت الاحتياج الى المنطق بمعنى التوقف عليه في العصمة
عن الخطأ لاني اكتساب اصل المطالب ولا في اكتساب طرقها النظرية
فضلا عن طرقها البديهية الخفية وان كان ذلك مبنيا على حل الاحتياج
على المعنى الاعم من التوقف اما بمعنى ان لا يمكن العصمة بسهولة الابد
حصول المنطق او بمعنى ترتيبها عليه كما تقدم من الش او على معنى التوقف

لكن

اكن بان يكون الامكان بحسب نفس الامر كما تقدم منه فمع ان سباق كلامه
يأتى عن الاولين لا وجه ح لتخصيص القانون بالقانون الواحد
ولا لتخصيص المحتاج بفرد واحد من افراد الانسان على ما عرفت وان اردت
تحقيق هذا المقام فنقول والحق ان هذا الجواب من الش مبنى على ما اشار
اليه في تعريف النظرى من ان الاحتياج اعم من التوقف كونه معنى
ان لا يكون حصول شىء بسهولة الابد حصول شىء آخر فيحتاج كل
وسط الى المنطق في اكثر الافكار التي ربما يخطئ فيها مع امكان تحصيل القوة
القدسية برياضات شاقة العاصمة عن الخطأ فيها فيندفع الوجه الرابع
والخامس وان وقوع الخطأ الشايع للاوقات والاستخاص والطوائف
يستلزم نظرية بعض تلك الافكار فطعا ولو فرض عدم ذلك الاستلزام
فلا شبهة في ان العلم اليقيني الاكثر صونا الحاصل لكل وسط العاصمة في اكثر
الافكار هو العلم الحاصل من قبل الكليات التي اتفق الاراء فيندفع الوجه
الاول وان الخطأ واقع في جانبي التصور والتصديق معا بدليل التفاضل
النتائج في كل من الجانبين كما عرفت فيندفع الوجه الثانى وانه ومع
في جانبي الصورة والمادة من جانب التصديقات بذلك الدليل ايضا
وان لم يثبت وقوعه في صورة جانب التصورات وليس الاحتياج اليه
فيها بما لزم في المدعى لما صرح به في مباحث القول الش ان تقديم الجنس
على الفصل ليس بواجب في الحد التام وان كان اولى اتباعا للمحقق
الشريف فليس المدعى الاحتياج الى جانب التصورات الا لدفع
الخطأ في المادة فقط فيندفع الوجه الثالث ولا بد ان يحمل جواب
الش عن كل من الوجوه الخمسة على ما ذكرنا على ما يدل
عليه كتابه وهو اللائق بحاله لان ذلك الجواب البين البعد
مع انك عرفت ان هذا المطلب ظني يكفيه الظن واكثر ما ذكرناه
مفنون قطعاً كما لا يخفى قوله والوجه الكلى آه لما كان القانون اعم
من السوالب الكلية دون الشرطيات فلا يراد بالشرطيات متوجه على

تقريب دليل التقريب المم بان يقال غاية ما لازم من هذا الجواب الاحتياج الى معرفته تلك الافكار الجزئية على الوجه الكلي وهو لا يستلزم المط الذي هو الاحتياج الى القانون العاصم لان معرفتها على الوجه الكلي كما بالقانون تكون بالشرطيات الكلية كان يقال كلما كان الدليل على صورة شكل اول مستجمع للشرائط كان منتجها والابراد بالسوالب الكلية متوجه على كبرى القياس الغير المتعارف اعني على قوله وهو المنطق بان يقال لان كل قانون عام هو المنطق كيف والسوالب الكلية قوانين عاصمة كقولنا لا شيء من الشكل الاول المستجمع بفاسد وليست بمنطق وان لم يصدق القانون على السوالب المذكورة ايضا كما اشار اليه فكل من الابرادين متوجه على التقريب وهو الظ من سوق كلامه قوله وتحمّل جوابه آه اثبات المم بتحرير المدعى لا يقال لاحاجة اليه لان عصمة الشرطيات والسوالب بواسطة الموجبات الكليات المستفادة في ضمنها فالمحتاج اليها هي تلك الموجبات فقط سواء بينت في كتب الفن صريحا او في ضمن احديهما لانا نقول كون عصمتيهما بتلك الواسطة ثم اما السوالب فظة واما الشرطيات فلان الصغرى السهلة الحصول المضمومة الى المسائل اذا ضمت بعينها الى الشرطيات الكلية يتفرع صحة الفكر الجزئي ايضا اما من القياس الاستثنائي البين الانتاج كان يقال كلما كان هذا الدليل مشكلا اول مستجمعا كان منتجا لكنه شكل اول كذلك واما من القياس الاقتراضي الشرطي كان يقال هذا دليل من الشكل الاول المستجمع وكلما كان دليل كذلك كان منتجا ينتج في صورتين ان هذا الدليل ينتج قوله او المراد اثبات الاحتياج آه هذا ايضا اثبات المم بتحرير المدعى وانت خير بانه لو كان المراد اثبات الاحتياج الى المنطق بمعنى الترتيب لكان ادعاء الحصر في قولهم ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية لا يحصل الا من قبل الكليات مستدركا فهذا الجواب مصلح من وجه ومفسد من وجه آخر بخلاف ما اذا كان المراد اثبات الاحتياج بمعنى لولا لا يمنع مطلقا

او بسهولة

او بسهولة كما لا يخفى فالتقويل على الجواب الاول قوله وقد حل بعض الحواشي آه وهو غيبيات الدين المنصور حيث حل وجه النظر على انه انما يلزم الاحتياج الى القانون لو لم يكن بطريق آخر في تحصيل المطالب العلمية غير الفكر كتحكيمة النفس عن الشواغل والتصفية ابقاض عليه الحق الصريح وحل الجواب على ان المراد اثبات الحاجة الى المنطق بالنسبة الى الذين يستفيدون المطالب بالكسب والنظر وهم الاكثر بالنسبة الى المؤيدين بالقوة القدسية وانما جعل تلك مستغنى عنه لان النظر المذكور ح مبنى على جعل المدعى ههنا احتياج كل فرد من افراد الانسان الى المنطق ولذا دفعه بان المراد احتياج بعضهم ولا يخفى ان ذلك النظر قد اندفع بما سبق من الحشى من ان يكون بيان الحاجة الى المنطق بالنسبة الى الاوساط مشهور ويشهد به جعلهم انقسام العلم الضروري والكسبي من مقدماته فاندفاع ذلك النظر بما ذكره من لكل عاقل بادنى تأمل فلا يكون ابراده مع دفعه ههنا وانما المهم ابراده على ثبوت احتياج الاوساط بالوجوه الخمسة ودفعها قوله فخذ ما اتيتك وكن من الشاكرين قد اخذناه ولم نشكر عليه بل على افاضة ما هو اجل منه قال الشارح موضوع العلم آه وكذا موضوع كل بحث وباب وامثاله ما يبحث في ذلك البحث او الباب عن اعراضه الذاتية لكنه خص بموضوع العلم لان الكلام فيه ولان العادة جرت عليه في مبادئ التعامل ولك ان تريد بالعلم العلم كلا او جزأ فيشمل الكل والبحث ههنا بمعنى حل الشيء على الشيء واثباته له مطلقا سواء كان بالاستدلال عليه كافي المسائل النظرية اولا كما في المسائل البديهية وكلمة عن صلة البحث وهي في امثاله قد تدخل على المحمول كما في هذا المقام وقد تدخل على الموضوع كما في قولهم الحكمة الطبيعية باحثه عن الجسم الطبيعي كذا قبل والاولى ان يقتصر على المحمول ويقدر المضاف في امثال المثال الثاني اى باحثه عن احوال الجسم الطبيعي ولما كان الشبان متحققين في ضمن الموضوع والمحمول

احتجج الى تجريد البحث عنهما لئلا يمتنع في مطلق الحمل تأمل قال الشارح
 اي يرجع البحث فيها اليها اي الى الاعراض الذاتية لذلك الشيء كرجوع
 البحث في قولهم الموجبة الكلية تنعكس جزئية الى قولنا انها موصلة الى
 التصديق بواسطة عكسها اي لها دخل في الاتصال اليه كما يظهر في انتاج
 الشكل الثالث المؤلف من موجتين كلتيهما بواسطة عكس الصغرى
 وكرجوع قولهم الموجبة الكلية بناقضها السالبة الجزئية الى انها
 موصلة الى التصديق فيما اذا كانت مقدمة استثنائية في قياس استثنائي
 نقيض التالي السالبة الجزئية وقس ذلك والباعث لذلك التفسير توجه
 لاشكال على ظ التعريف المذكور بانه غير صادق على شيء من موضوعات
 العلوم المدونة اذما من علم الا وبعض محمولات مسائله عرض غريب
 لموضوعه لاحق له بواسطة امر اخص كما سيحققه مع ان الظ من التعريف
 ان يكون جميع محمولات مسائله اعراضا ذاتية له ولبس كذلك فدفعه
 بان في ذلك التعريف مسامحة من حيث انهم ذكروا الاعراض الذاتية
 وارادوا مفهومات توئل اليها مجازا بطريق الاول كما في قوله تعالى
 اعصر خرا بقرينة تفصيل ذلك في محله سواء كانت تلك المفهومات
 في نفسها اعراضا ذاتية او غريبة لا يقال هذا غير حاسم اذ التعريف ح
 انما يصدق على موضوع علم كان جميع محمولات مسائله اعراضا غريبة له
 لا على ما كان المحمولات فيه ملحوظة بالذاتية والغريبة كالحكمة الطبيعية
 على ما يذكره والا لزم رجوع الاعراض الذاتية الى نفسها وهو بطلان
 نقول رجوع طائفة مخلوطة من المحمولات لا يقتضي رجوع كل محمول
 من تلك الطائفة بل يكفي رجوع الاكثر لاسيما انه جعل البحث الراجع
 اليها مظهروفا لمجموع البحوث ذلك العلم فلا يجب رجوع كل بحث اليه
 فتدبر نعم يتوجه عليه اشكال بمثل الاختلاج الذي سيذكره المحشي
 وستعرف اندفاعه واشكال قوي اخر هو انه ان اراد رجوع كل بحث
 المذكور في ذلك العلم الى واحد من اعراضه الذاتية كما توهمه الخلق الى

فع انه يستلزم رجوع العرض الذاتي الى العرض الذاتي في مثل قولهم
 كل جسم طبيعي فله حيز طبيعي يستلزم خروج الموضوع المتعدد لعلم
 واحد كوضوح الهندسة وعلم الاصول فان موضوع الاول هو الخط
 والسطح والجسم الطبيعي لا المقدار المشترك بينهما وموضوع الثاني
 هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس لا الدليل الشرعي المشترك بينهما
 كما حققه المص في التلويح فادحا فيما ذكره صاحب التوضيح من ان موضوع
 العلم الواحد لا يكون الا واحدا وذلك الاستلزام لان كل بحث في علم
 الهندسة مثلا لا يرجع الى اعراض الخط الذاتية بل بعضها ترجع اليها
 والبعض الاخر يرجع الى اعراض السطح وهكذا مع ان العرض الذاتي
 لموضوع العلم باق في التعريف ح وكذا يستلزم خروجه مع ذلك ان اراد به
 رجوع مجموع البحوث العلم من حيث المجموع وان اراد رجوع البحث
 في العلم فيصدق التعريف على نوع الموضوع وعلى عرضه الذاتي وعلى
 نوعه ضرورة ان بعض البحوث العلم يرجع الى اعراضه الذاتية الا ان يختار
 الثالث ويدفع المحذور باعتبار قيد الحثية بعد التحرير بالرجوع كما يشير
 اليه المحشي قوله يخرج بقيد الذاتية الجارية على الاعراض اي
 الواقعة صفة لنفسها لا لتعلقها المضافة الى ضميرها الموصولة اضافة
 حقيقية موجبة لكون جميعها اعراضا ذاتية لذلك الشيء لا اضافة مجازية
 بمعنى سواء كانت اعراضا ذاتية لنفس ذلك الشيء او لعرضه الذاتي
 اول نوع احدهما فانها خلاف الظ والكلام ههنا مبني على الظ المتبادر
 وانت خبير بانه لو قال يخرج بها نوع موضوع العلم الذي لم يثبت له في العلم
 اعراضه الذاتية لكان احصرا واشمل واسلم اما الاول فظ مع اغناؤه
 عن الدليل الاتي واما الثاني فلتشموله للنوع الذي اثبت له ما لبس بعرض
 ذاتي له ولا لموضوع العلم كقول الحجة كل فاعل مرفوع واما الثالث فلان
 مجرد ان يثبت له ما هو عرض ذاتي لموضوع العلم لا يكفي في خروجه بالقيد
 المذكور لجواز ان يثبت له في محل آخر من العلم عرضه الذاتي ولا يمكن

ان يقال انه يخرج به الحيثية دون حبيته اخرى لانه انما يمكن بعد اعتبار الحيثية في التعريف ولم يعتبر بعد والالم يصح بقاء الامور الاتية بعد ولا يخلص الا بان يقال على هذا بندرج ذلك النوع في النوع الاتي الباقي وكذا الكلام في خروج نوع العرض الذاتي الذي ذكره قوله لكن بقي نوع موضوع العلم آه فيه بحث اذ الكلام ههنا مبني على الظ بقرينة اندفاع هذا السؤال باعتبار قيد الحيثية وظاهر جميع الاعراض يتأني بقاء الامور الثلاثة التي اثبت لكل منهما في العلم عرضه الذاتي الواحد وان لم يتأني بقاء تلك الامور اذ اثبت لكل منها اعراضه الذاتية واما بطلان الجمعية بالاضافة كما يجيء منه فتخلاف الظ فالوجه ان يقال التي اثبت لكل منها اعراضه الذاتية وبعد فيه نظر اذ الظ من التعريف هو المعنى الحضري اي ما لا يبحث في العلم الا عن الاعراض الذاتية فقط التعريف غير صادق على شئ من النوعين وان صدق على العرض الذاتي لموضوع العلم وذلك لانه لما كان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية للشئ اعم من حملها عليه او على غيره كما يدل عليه التفصيل الذي سبقناه الشئ عن الشيخ فسا من نوع من انواع موضوع كل علم او من انواع عرضه الذاتي الاو يبحث في ذلك العلم عن عرضه الغريب اللاحق بواسطة اعم او اخص وان لم يكن ذلك البحث بحمله عليه بل على غيره الابري ان الحيوان الذي هو نوع موضوع الحكمة الطبيعية كما يبحث فيها عن قوة اللامسة العارضة لذاته او مساوية كذلك يبحث فيها عن عرضه الغريب كالخيز الطبيعي في قواهم كل جسم طبيعي فله خيز طبيعي وان لم يكن بالجمل عليه بل على الجسم فعلى المعنى الحضري الظ لم يبق شئ من النوعين في التعريف وعليه مبني كلام الش المحقق والامسا احتاج في توجيه تعريف المتأخرين الى اعتبار المسامحة والفرق بين المحمولين لجواز ان يبحث في كل علم عن الاعراض الذاتية لموضوعه وان يبحث فيه عن اعراضه الغريبة ايضا كما لم يحتج الى اعتبار احدهما في التعريف

الذي

الذي نقله عن الشيخ فيما بعد وانما احتاج اليه في توجيه تعريف المتأخرين بناء على ذلك المعنى الحضري المتبادر كما نادى عليه سياق كلامه فالصواب ان يقتصر ههنا على بقاء العرض الذاتي انما لم يلتفت المحشي الى ذلك المعنى الحضري لانه فاسد مستلزم لخروج الموضوع لتعدد العلم واحدا لا نقول لبس الحضري ههنا بمعنى ما لا يبحث في العلم الا عن اعراضه الذاتية لمستلزم خروج ذلك بل بمعنى ما لا يبحث في العلم الا عن اعراضه الذاتية لا عن اعراضه الغريبة وان يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لشئ آخر ولا يخلص ههنا لايان هذا الكلام من المحتى مبني على عدم اعتبار ذلك المعنى الحضري في التعريف ليكون تعريضا للشئ سيجيء ما يدل عليه بان ما استشكله مدفوع بادنى تأمل لانا اعتبار ذلك المعنى الحضري غير واجب وما رد على تعريفهم بعد ذلك من صدقه على هذه الامور الثلاثة مدفوع بما يتبادر من التعريف من اعتبار قيد الحيثية بل لا بد من اعتبارها فيه ولو بعد اعتبار المعنى الحضري واعتبار المسامحة وتأويل البحث عن الاعراض الذاتية برجوع البحث اليها اذ لا يخرج الغرض الذاتي لموضوع العلم عن التعريف بوجوده ما لم يعتبر قيد الحيثية اذ قد يصدق عليه انه ما لا يرجع البحث في العلم الى اعراضه الغريبة بل الى اعراضه الذاتية فقط كما يصدق ذلك على الموضوع فن توهم ان تأويل البحث بالرجوع يغني عن اعتبار قيد الحيثية اذ بمجرد التأويل يخرج الامور الثلاثة فقد ركب من عمدا وتلخيص الكلام في هذا المقام انه حل التعريف على المعنى الحضري فان لم يؤل البحث بالرجوع بل ابقى على ظاهره فكما يخرج عن التعريف موضوع العلم يخرج الامور الثلاثة وان اول يخرج النوعان فقط ويبقى موضوع العلم وعرضه الذاتي ويحتاج في اخراج الثاني الى قيد الحيثية وان لم يحتمل على المعنى الحضري فلا يخرج شئ من الامور الاربعة سواء بقي البحث على ظاهره او اول بالرجوع ويحتاج في اخراج الامور الثلاثة الى اعتبار قيد الحيثية كما قال المحشي

ولهذا وصف الامور الثلاثة السابقة بان يثبت لها اعراضها الذاتية
 للإشارة الى ان التعريف اذ لم يحمل على المعنى الحصري لم يحتاج الى تأويل
 البحث بالرجوع لجواز ان يبحث في كل علم عن الاعراض الذاتية لموضوعه
 وان يبحث فيه عن اعراضه الغريبة ايضا وبدل على ما ذكرنا ان الش
 المحقق قال في الحاشية الجديدة على شرح المطالع لبس معنى قولهم
 هذا انه معنى ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية في الجملة او ما يبحث
 عنها فقط والا لصدق التعريف على انواع موضوع العلم على الاول
 ولم يصدق على شئ من موضوعات العلوم على الثاني اذ لا يربى في له
 يبحث في كل علم عن الاحوال المختصة بانواع موضوعه بل مرادهم
 ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لنفسه اولا وانواعه اولا واعراضه الذاتية
 اولا وانواعها انتهى ملخصا ولا يخفى ان الش المحقق اختار الثاني ودفع
 محذوره بالمساحة والمحشى اختار الاول ودفع محذوره باعتبار قيد
 الحبيثة مشيرا الى قصور الش في بيان محذور الاول فانه كما يستلزم صدقه
 على انواع موضوع العلم كذلك يستلزم صدقه على عرضه الذاتي فاعلم
 هذا المقام على هذا المرام اذ قد ذل فيه اقدام بعد اقدام قوله
 على التحقيق متعلق ببقاء الامور الثلاثة وذلك التحقيق هو ما ذكره الش
 بقوله اذ لا يربى آه من كون بعض محمولات مسائل كل علم عرضا ذاتيا انوعه
 اول نوع عرضه الذاتي ككون البعض الاخر عرضا ذاتيا لنفسه ولعرضه
 الذاتي واما المراد من ظ كلام المتأخرين فيما بعد ان يكون جميع محمولات
 مسائل كل علم اعراضا ذاتية لموضوعه حيث لم يؤخذوا في تعريفهم هذا
 الا الاعراض الذاتية ولم يأخذوا الاحوال المنسوبة اليه كالشيخ فظاهر
 تخصيصهم بالذكر بالاعراض الذاتية انهم ارادوا المعنى الحصري بناء على
 زعمهم ان جميع المحمولات عوارض ذاتية لموضوع العلم زعمنا ناشيا من ظاهر
 كلام الشيخ في تعميم العرض الذاتي من الشامل على سبيل التقابل
 وان كان ذلك الزعم باطلا عند التحقيق الذي يذكره الش قوله كل حيوان

له قوة آه هذه امثلة مرتبة على وفق ترتيب المثلثات فقوله كل حيوان آه
 مثال لنوع الموضوع وقد اثبت لذلك النوع في هذه المسئلة عرضه الذاتي
 وقوله كل متحرك فله جهة اى متوجه في حركة الى ما شاء من جهة المشرق
 او المغرب وامثالهما مثال للعرض الذاتي الذي اثبت له عرضه الذاتي
 اذ المتحرك اعم من المتحرك بحركة مستديرة كما في الفلكيات ومن المتحرك
 بحركة مستقيمة كما في العناصر فيكون من الاعراض الذاتية لمطلق
 الجسم الطبيعي الذي هو موضوع الحكمة الطبيعية كالمتوجه الى جهة
 ومنه يعلم ان المتحرك بحركتين مستقيمتين والساكن بينهما نوعان من العرض
 الذاتي للجسم لانها انما يعرضان حقيقة للجسم العنصري للفلكيات
 لانها ليست بقابله للحركة المستقيمة فلا تكون متحركة بالحركة المستقيمة
 ولا ساكنة بمعنى عدم الحركة المستقيمة عن الموضوع القابل لان السكون
 المقابل للحركة المعينة عدم تلك الحركة عن الموضوع القابل لها قوله
 مع انها ليست من قبيل موضوع الفن لان الغرض من جعل المفهوم
 موضوعا لعلم ان يميز ذلك العلم عن المعلوم الاخر بموضوعه كما صرح حوايه
 ويكفيه المفهوم الاعم الواحد فلامعنى لجعل المفهومات المتعددة
 المتصادقة متعددة لعلم واحد وان صح جعل المفهومات المتباينة كذلك
 كما في موضوع الهندسة والاصول كما عرفت ومن هذا علمت ان الاولى
 ان يتعرض في النقض بفصل الموضوع القريب بناء على ان الاعراض
 الذاتية للموضوع اعراض ذاتية لفصل القريب ايضا ثم يدفع بقيد الحبيثة
 ايضا قوله ويبقى الثاني فقط على ظاهرها آه اى ويبقى العرض الذاتي
 لموضوع العلم فقط اى لا النوعان على ظ كلام المتأخرين ولقائل ان يقول
 فيه تحكم بين لان ط تعريف المتأخرين اما يكون على المعنى الحصري
 اى ما لا يبحث فيه الا عن اعراضه الذاتية لا عن اعراضه الغريبة ولا يكون
 عليه بل على معنى ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية في الجملة فعلى الاولى
 فالتحقيق ظاهر كلام المتأخرين متساوين في ان التعريف لا يبق فيه

الاثنان وعلى الثاني فهما متساويان في بقاء الامور الثلاثة والجواب ان مراده ان ظن تخصيصهم الذكر بالاعراض الذاتية في تعريفهم هذا يقتضي حمله على المعنى الحصري ولا يقتضيه التحقيق الا في باباه كما اثبتنا اليه من قبل وذلك موافق لما نقل عنه في الحاشية حيث قال يعني الظن من تعريف المتأخرين موضوع العلم ان لا يكون محمولات المسائل في العلم الاعراض الذاتية لموضوعه لكنهم صرحوا بان موضوع المسئلة يجوز ان يكون نفس موضوع العلم او عرضه الذاتي او نوع احدهما فاذا ثبت لعرضه الذاتي عرضه الذاتي يصدق التعريف ضرورة ان العرض الذاتي لموضوع العلم عرض ذاتي لعرضه الذاتي قوله وجوابه ان قيد الحيثية معتبر في هذا التعريف لا محالة ولو بعد اعتبار المسامحة وتأويل البحث عن اعراض الذاتية بما يرجع الى البحث عنها لان الاعراض الراجعة الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم راجعة لا محالة الى الاعراض الذاتية لعرضه الذاتي ايضا فلولم يعتبر قيد الحيثية بعد هذه المسامحة لم يخرج العرض الذاتي لموضوع العلم ايضا بخلاف ما اذا اعتبرت اذ ليس البحث عنها من حيث انها راجعة الى اعراض ذاتية لعرضه الذاتي بل من حيث انها راجعة الى الاعراض الذاتية لنفس الموضوع واذا وجب اعتبار الحيثية فيه على كل حال فلا حاجة الى اعتبار المسامحة كما فعله الشئ بل الحق ان لا يحمل تعريفهم على المعنى الحصري ويرفع النقض ببقاء الامور الثلاثة على التحقيق بقيد الحيثية التي لا غناء عنها بوجه مع ان اعتبارها فيه مما لا يعد تكلفا لانها معتبرة في تعريفات الامور التي تختلف باختلاف الاضافات وان لم تذكر كما ذكره المص في المطول والموضوع الذي يكون موضوعا بالنسبة الى علم دون علم آخر من تلك الامور هذا هو مراد المحشي وان غفل عنه الناظرون قوله لان اثبات الاعراض الذاتية على ان يكون تلك الحيثية لتعليل البحث ليكون المعنى ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية لاجل كونها اعراضا ذاتية له وليس البحث عن الاعراض الذاتية لتلك الامور لاجل

كونها

كونها اعراضا ذاتية لها بل لاجل كونها اعراضا راجعة الى الاعراض الذاتية للموضوع كما هو مقتضى تعيين الموضوع بين المقصودات ولك ان تجعل علة الجواب قوله على التحقيق اي قولنا بل من حيث انها راجعة آه في هذا الجواب مبني على التحقيق الذي هو كون بعض محمولات المسائل عرضا غريبا للموضوع العلم قوله ويعلم منه الجواب على الظن اي على ط كلام المتأخرين من كون جميع المحمولات اعراضا ذاتية لموضوعه بان يقال اثبات الاعراض الذاتية لعرضه الذاتي وان كان يحشا عن اعراضه الذاتية لكنه ليس بحشا عنها من حيث انها اعراضا ذاتية لذلك العرض الذاتي بل من حيث انها اعراض ذاتية للموضوع ولولا ان تعريف المتأخرين الغير المحوزين للتعريف بالاعم لا يمكن الجواب للاخري ان الغرض تمير موضوع كل علم من موضوعات العلوم الاخر وهو حاصل بهذا القدر لا تميره عن جميع الاغيار فلا يصير في صدقه على تلك الامور كما قيل على ان بعض الانواع قد يكون موضوعا لعلم ادنى كما يشير قوله ولا يختلجن في وهمك آه اراد على التعريف بعدم الجامعة ومنشأه جمع الاعراض الذاتية سواء حل التعريف على ظاهره او اول ما اول به الشئ في التفسير ولو قال الشئ في التفسير اي يرجع البحث فيه الى العرض الذاتي لكون اشارة الى ان جمع الاعراض الذاتية في التعريف ليس لكثرة الاعراض الذاتية المرجوع اليها بل لكثرة الاعراض الغريبة الراجعة اطلق عليها الاعراض الذاتية مجازا بطريق الاول لم يتجه هذا على الشئ بعد التأويل المذكور لكنه لما رجع ضمير المؤث الى الاعراض الذاتية في تفسيره توجه عليه بالطريق الاولى اذ انظر ان يرجع الاعراض المبحوث عنها في اكثر العلوم الى عرض ذاتي واحد للموضوع كما قالوا في محمولات مسائل المطلق انها راجعة الى الاتصال قوله اذ انظر آه متعلق بنق الاختلاج لا بالاختلاج المنق فانه جواب عنه بان التعريف لموضوعات العلوم المسدونة وما ذكرته من مادة النقض غير واقع اذ انظر انه يبحث في كل علم عن الاعراض الذاتية

لموضوعه كما يدل عليه كلامهم في بيان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات حيث قالوا افرزوا الاحوال المتعلقة بشئ واحد مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متعددة متناسبة تناسباً يعتد به اما في ذاتي او عرضي ودونها علما على عدة وسموا ذلك الشئ وتلك الاشياء موضوعا لذلك العلم انتهى والظن ان تلك الاحوال عبارة عن الاعراض الذاتية ولعله مبني على القدرح فيما قالوا من رجوع محمولات مسائل المنطق الى عرض ذاتي واحد هو الاتصال لاسيما بعد جواز ان يكون العرض الذاتي للشئ اخص منه بالشرط الاتي قوله على انه آه اي ولو سلم مادة النقص متحققة في الواقع وان لم يعلمها او بمكنة التحقق بناء على امكان تدوين علم كذلك وتعريف الموضوع يجب ان يصدق على موضوعه بعد تدوينه وانما لا يصدق التعريف عليه لولم يطل جمعية الاعراض بالاضافة الجنسية كلام الجنس في قواهم والله لا تزوج النساء وهو غير مختص بالكلام المنفي بل واقع في الكلام المثبت ايضا كما ذكره المص في شرح التلخيص وانت خير بان هذا الجواب ضعيف جدا اذ ليس معنى بطلان الجمعية ارتفاع التعدد بالكلية بحيث يصح قولك جائئ الرجال اذا جائت واحدة فقط بل معناه بطلان الهيئة الاجتماعية في تعلق الحكم به حتى يصح ذلك القول اذا جاؤا احاد او اثناء ولا يتوقف صحته على مجيئهم ثلث او رابع وهذا القدر كاف في وقوع الحث بتزوج امرأة او امرأتين في قواهم المذكور كما ذكره بعض الافاضل الاعلام فبعد تسليم تحقق مادة الابدان يصار الى احد التأويلين اللذين ذكرهما الش كما لا يخفى على اولي الالباب قوله وكان قوله وهي آه يعني ان افراد الخارج المحمول بعد تأنيث الضمير الراجع الى الاعراض الذاتية للاشارة الى بطلان الجمعية بالاضافة الجنسية والفاظ بعد ذلك ان يجمع الخبر ليطابق بالمستدأ وتلخيص كلامه ان التعريف انما يكون للماهية وبالمسماة للافراد وبالافراد فالواجب للش ان يقول وهو الخارج المحمول بافراد كل من المستدأ والخبر على ان يعود الضمير الى العرض الذاتي في ضمن

الاعراض

الاعراض الذاتية لكنه عدل عنه الى ذلك لمجرد الاشارة المذكورة لان اقرهما معا بكمعهما معاخال عن تلك الاشارة ولا يلزم ان يكون التعريف للافراد لان المعنى على الجنسية فاقبل ههنا الظ ما قاله الش اذا تعريف للماهية للافراد وبالافراد فقد غفل قوله على ما في كثير من النسخ واما في باقي النسخ فبافراد الضمير الخارج فتح لا اشارة ثم الظ ان مراده من الكثرة هو الذاتية المقابلة للندرة لا الاضافية اذ لا وجه ح للعدول عن اكثر النسخ وهو ظ قال السارح وذلك البحث اي البحث الراجع واقع باحد الوجوه لا البحث الذي رجع اليه الابحاث وهو ظ يعني ان ذلك البحث الراجع واقع في العلوم باحد هذه الطريق لان المسائل حليات موجبات كليات فلا يكون محمول شئ منها الامساويا لموضوعها او اعم منه مطلقا لا اخص منه ومن وجه ولا متبائنا فاذا كان موضوع المسئلة نفس موضوع العلم او فصلة او عرضة الذاتي فلا يكون محمولها الاعراض ذاتي لموضوع العلم واذا كان موضوعها نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي او فصلة فيجوز ان يكون محمولها عرضا ذاتيا اذ ذلك النوع والفصل وان يكون اعم منه سواء بلغ العموم الى جميع افراد الموضوع غير متجاوز اياه فيكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم او لم يبلغ فلا يكون عرضا ذاتيا لذلك النوع او الفصل ولا لموضوع العلم وقوله بشرط ان لا يتجاوز مبني على ما هو التحقيق من ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم عرض غريب ولذا اختار تعريف القدماء والمراد من النوع ههنا النوع الاضافي كما ان المراد من الانواع في قوله اذ لا ريب في انه يبحث آه هي الانواع الاضافية بشهادة ان البحث في العلوم قد يكون من احوال الانواع العالية والمتوسطة كما يكون من احوال الانواع السافلة الحقيقية ولعله ادرج الاصناف في الانواع والفصول او في عوارض الذاتية تسامحا اذ قد يكون البحث في العلوم عن احوال الاصناف والفصول كما اشرنا فلا ينحصر ذلك البحث

اما بيان محمول موضوع العلم
بشيء من الصفات

في هذه الطرق كما يدل عليه ادوات التزديد في كلامه الا ان يخرج تلك
الادوات عن معنى الحصر الى منع الجمع لان هذا القدر كاف في مراد الش
ههنا من احتياج تعريفهم الى احد التاويلين لا يقال يجوز ان يحمل النوع
في كلامه على النوع اللغوي هو مطلق الاخص فيندرج فيه الاصناف
ايضا وفصول الانواع لانا نقول نوع العرض الذاتي نوع لنفس الموضوع
بهذا المعنى وايضا سيقول من الشيخ وغيره ان المستقيم والمنحنى والزوج
والفرد نوعا مختلفا ومن البين ان المحتاج الى بيانه بتحقيق الشيخ وغيره
هو كونهما نوعين منطقيين دفعا لاحتمال كونهما صنفين لا كونهما نوعين
لغويين لانه ظ لكل عاقل ولك ان يحمل النوع ههنا على اللغوي
وهناك على المنطقي فتأمل قوله وعرفوا العرض الذاتي بالخارجي
خرج به الذاتيات وبالمحمول خرج الصفات المعنوية الغير المحمولة
كما اصحك والكتابة بالنسبة الى الانسان وان لم يخرج الضاحك والكاتب
وكل من قوله لذاته وجزئه وخارج يساويه احتراز عن اخويه وبالتفصيل
ياخذ الامور الثلاثة خرج اللاحق بواسطة الخارج الاعم والخارج
الاخص فانهما عرضان غريبيان وفاقا كما ان اللاحق لذاته او بواسطة
الامر المساوي جزأ كان ذلك المساوي او خارجا عرضان ذاتيان وفاقا
وانما الخلاف بين الفريقين في اللاحق بواسطة الجزء الاعم سواء كان
ذلك الجزء الاعم جنسا قريبا او بعيدا او فضلا بعيدا ثم ان قولهم
لذاته ليس بمعنى نفي الواسطة مطلقا اذ من العرض الاول اللاحق لذاته
ما يلحقه بواسطة في الاثبات اعني الدليل كما اذا كان المحقق نظريا
وما يلحقه بواسطة في الثبوت كالسطح اللاحق للجسم بواسطة انتهائه
وكالملون اللاحق للسطوح بواسطة المبدأ القباض على ما صرحوا
بل هو بمعنى نفي الواسطة في العروض فرادهم بقوله لجزئه او لخارج
يساويه ان يكون الجزء او الخارج واسطة في العروض والمحقوق بان
يعرض ذلك العارض له اولا بواسطة لذلك الشيء ثانيا ولذلك قال

الشریف المحقق في حاشية المطالع ان الغرض الاول اللاحق للشيء لذاته
ما ثبت لذلك الشيء ولم يثبت لاحر ولا يثبت الاخر الا ثبت له ومعناه انه
عارض لذلك الشيء حقيقة وليس عارضا لغيره كذلك بل لو عرض
بغيره كان ذلك توسط عروضة للشيء اولا لا على معنى ان هناك عروضين
كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار فان هناك حرارتين احدهما قائمة
بالنار والاخرى بالماء حقيقة بل على معنى ان هناك عروض واحد
منسوب الى الشيء اولا وبالذات والى الغير ثانيا وبالعرض كالشيء الحيوان
فانه عارض لهما عروضا الا انه الحيوان لذاته والانسان بتوسطه انتهى
ملخصا اقول يعني ان لفرد واحد عروضا واحدا الا انه عارض له حقيقة
من حيث كونه فردا للحيوان بواسطة عارض له من حيث كونه فردا
للانسان فلا يلزم عروض الشيء الحيوان الكلي الذي لا وجود له في الخارج
وقس عليه فقد ظهر من هذا البيان ان اللام في قولهم لذاته واخريه
ليست داخلية على العلة الموجبة للمحقق بل هي للعلة في الجملة واو كانت
علة ناقصة فلا اشكال في جواز ان يكون العرض الذاتي بهذا المعنى
او بالمعنى المختار عند القدماء والاشخاص مطلقا من العروض كالتحرك
والساكن كما سيحكي قوله وما هو الاخلط بين المذهبين والخط
لا يليق بشأن الش المحقق فوجب ان يحمل ذلك القول على سهو القلم الا
ان يؤل بما يأتي هذا مراده فليس نسبة الخلط والخط الى الش حقيقة كما
وهم ولو سلم فليس بالسوء من ابطال كلامه كما هو العادة في الاعتراضات
قوله ولا يتوجه تعريف موضوع العلم بمراجع اليها لان هذا التوجيه
لم يذكره المتأخرون غير الش واللام يصح التوجيه الثاني باثبات الفرق
بين المحمولين قوله وفيه بعد اما لفظا فظ واما معنى فلانه لا وجه
لنا خيره عن تعريف العرض الذاتي مع ايهامه خلاف الواقع وما يقال بل
متعلق بتعريف العرض الذاتي بناء على ان المراد من المتأخرين حقوهم
كشارح المطالع ويؤيده ما ذكره العلامة في حاشية الجديدة لشرح المطالع

حيث قال واكثر لما تأخرين اعتقدوا ان اللاحق للجزء ٤٤ داخل في العرض
الذاتي والمحققون ذهبوا الى ان اشترطوا فيه المساوات وجعلوه خارجا
عنه داخل في الاعراض الغريبة فابعد من توجيه المحشى اذ لا داعي
للمدول عن عنوان المحققين كما في تلك الحاشية ونحن نقول والا قرب
منهما ان يكون متعلقا بالمساوي للاشارة الى ما ذكره الشريف المحقق
في حاشية المطالع من ان المراد بالمساوات اعم من المساوات بحسب الصدق
ومن المساوات بحسب التحقق لثلاث مخرج عن تعريف العرض الذاتي
مثل الابيض المحمول على الجسم بتوسط حمله على السطح المبين له
في الحمل لانه مساو بحسب التحقق فان قلت الواسطة في عروض الابيض
الجسم هو السطح وذكر السطح نساح في التمثيل كذكر الضحك مقام
للمضحك وهكذا قلت ان اريد بالسطح ما صدق عليه فهو الجسم
بعينه وان اريد مفهومه فلبس البياض عارضه بل السطح الموجود
في الخارج فهو الابيض حقيقة بخلاف الضاحك العارض للانسان
بواسطة التعجب اذ لما لم يكن عروض الضاحك لنفس التعجب المتباين
للانسان لم يكن واسطة في العروض بل واسطة في الثبوت ولما كان له
مدخل في عروض الضاحك للانسان علمنا انه ليس بعارض للانسان لذاته
بل بواسطة كونه فردا للتعجب وقس عليه البواقي هذا لتخص ما ذكره
الشريف وفيه فائدة جلية فكيف يمكن اخلاء هذا الشرح الجليل
عن تلك الفائدة قوله لكن ربما يؤيد آه لم يقل ويدل آه اذ لا بأس
في ايهام القول المحتاج الى التأويل اولا ثم بيان انه للتأخيرين لكن الاظهر
ما ذكره المحشى كما لا يخفى قوله واختار فيه مذهب المتقدمين جواب
سؤال مقدر بان يقال لو كان متعلقا بتعريف موضوع العلم لاختار
في العرض الذاتي مذهب التأخيرين اذ لا معنى لتعريف العرض الذاتي
المأخوذ في تعريفهم على خلاف مذهبهم فاجاب بان الشئ نصب نفسه
ليبان الحق وهو التعريف المختار عند القدماء قوله وقد استدلوا

على ذلك اي على ان اللاحق للجزء الاعم جنسا او فصلا بعيدا ليس من
الاعراض الذاتية قوله المجتهد عنه في علوم اي احدى من سببه
ان يبحث عنه في العاوم لا المجتهد باعمل لتزائد مسائل العلوم بلاحق
الا فكار وقوله استحسنانا مصدر لفعل محذوف استحسن استحسنانا والجملة
استينافية مسوقة لتعليل الحكم المذكور وتخصيصه لان البحث عن الآثار
المطلوبة لموضوعاتها حسن وغيره فيج لا ينبغي ان يصدر عن العلماء
المدونين للثبوت قوله وهي الآثار التي تطلبها اي نقيضها الاستعدادات القائمة
المتخصصة بتلك الموضوعات بحيث لا توجد في غيرها سواء كان حصول
تلك الاستعدادات القائمة لها مقتضى ذاتها بشرط الوجود الخارجي
كما في استعداد النار الحارة او بشرط الوجود الذهني كما في استعداد
الماهيات الكلية او بشرط الوجود المطلق كما في استعداد الاربع للزوجية
اولم يكن مقتضى ذاتها بل بشرط امر خارجي متعلق كما في استعداد
الانسان المضحك بالفعل بواسطة التعجب بالفعل فان الضاحك بالفعل
من عواض ذاتية للانسان كالضاحك بالقوة او يقتضيه الماهية الانسانية
بواسطة تمام الاستعداد بعروض التعجب لها وذلك الاستعداد التام
مختص بنوع الانسان بخلاف استعدادة للمشي بالقوة او بالفعل والتعجب
ولا يتوهم من انه لو كان كل عرض ذاتي بواسطة الاستعداد لم يكن هناك
عرض ذاتي للاحق للشيء لذاته وايضا نفس الاستعداد للتعجب والضحك
عرض ذاتي للانسان اذ يحمل عليه انه مستعد لهما فلو كان حقوق كل
عرض ذاتي مشروطا باستعداد آخر يلزم سلسلة الاستعدادات وهو مع
لانا نقول اما دفع الاول فقد سبق الاشارة اليه من ان ليس مرادهم
من قولهم لذاته ان يكون ذلك اللاحق مقتضى الذات من غير واسطة
اصلا بل مرادهم ان لا يكون في حقوقه واسطة في العروض وان كان
هناك واسطة في الثبوت والاستعداد لذلك اللاحق واسطة في الثبوت
لا في العروض لاستحالة اتصاف نفس ذلك الاستعداد بذلك اللاحق

حقيقة وامادفع الشك في ان استعداد الماهية بعوارضها الذاتية اللازمة
منتهية الى استعداد هو عين ذلك الماهية بشرط احدا الوجودين
او الوجود المطلق لازائد عليها فينقطع التسلسل وعوارضها الذاتية
المفارقة مسبوق باستعداد آخر مثله مادام ذلك الشيء المعروض موجودا
وغايته لزوم تسلسل الاستعدادات المتعاقبة ومثل هذا التسلسل غير محتمل عند
الحكماء ولذا جوزوا تعاقب الصور الغير المتناهية على المادة القديمة
في زعمهم على ان الشيء الذي يتعاقب عليه الاستعدادات حادث
فلا يلزم تواردها استعدادات عليه مدة موجودة لاقبله فينقطع التسلسل
ايضا فليتمل فقد ظهر بما ذكرنا ان نسبة الطلب الى الاستعدادات مجازية
من قبيل النسبة الى السبب وتلك الآثار في الحقيقة تطلبها تلك الموضوعات
بواسطة الاستعدادات كما هو منطوق قوله الآثار المطلوبة لموضوعاتها
قوله ولا شك ان مطلوب الاستعدادات آه تقر راصل الاستدلال ان
كل ما يبحث عنه في العلوم هو الآثار المط لموضوع ذلك العلم وكل اثر كذا
فهو مختص بذلك الموضوع اما دليل الكبرى فذكر بتمامه واما دليل
الصغرى فقد اشار اليه بقوله استحسانا بان يقال كل ما يبحث عنه في العلوم
هو ما يحسن البحث عنه ضرورة انهم يبحثون عما يقع البحث عنه وكل ما
يحسن البحث عنه هو الآثار المط لموضوعه ثم نضم الى نتيجة الدليل الاول
كبرى هي قوله واللاحق للشيء بواسطة الجزء آه لينتج من الشكل الثاني
ما يعكس الى لمط اعني لاشئ من اللاحق للجزء الاعم بما يبحث عنه
في العلوم وهو ما فرعه بقوله فلا يحسن جعله من الاعراض الذاتية آه
وما عبارة الحسن في هذا التفرع فلاشتمال الدليل على الاستحسان قوله
وفيه نظر اما اولافلانا لاعم ان الحسن آه هذا مبني على جعل قولهم استحسانا
على معنى رتبة استحسان لان وقع خلافه لمع تخلاف كونه غير
احسن فلا بد ان يؤل كلامهم بقدر الامكان واما مبني على جعل الاحسن
بمعنى الحسن كما في قولهم زيد اعلم من الجدار واقفه من الجدار ان يحمل

على ظاهره لكن بمعنى ان كونه احسن من فضلا عن كونه حسنا قوله بل
الاحسن آه ان اريد انه احسن مما اختاره المتقدمون فهو ط الفساد اذ بعد
ما يبحث في عم عن اللاحق للجزء الاعم فالاولى ان يجعل ذلك الجزء موضوعا
للعلم لاما هو احسن منه وان اريد انه احسن من ان يكون المبحث عنه غير
الاحوال المستندة استنادا تاما او مخلوطا كما يدل عليه قوله ويكنى هذا
في الاحسنية آه فلا يجدي نفع افاته وان كان احسن من ذلك الا ان ما اختاره
المتقدمون احسن مما ذكره ولما عرفت الا ان يكون منعه مبنيا على حل
الاحسن بمعنى الحسن فانه ليس بيقين ايضا قوله لهم ارجحان باختصاصها
آه اي بوجودها في تلك الموضوعات لاني غيرها كما هو معنى الاختصاص
ولا يخفى ان الاختصاص بهذا المعنى موجود في الواسطة الاختص
من الموضوع فليزمن ان يكون الضاحك العارض للموضوع بواسطة
الانسان عن عوارضه الذاتية وسيصرح بخلافه فالصواب ان يقول
بساوئها الم اولذا قال المحقق الشريف في حاشية المطالع لاشك ان المق في
كل علم من العلوم المدونة بيان احوال موضوعه اعني احواله التي توجد فيه
ولا توجد في غيره ولا يكون وجودها فيه بواسطة نوع مخرج فيه انتهى
وما قبل في دفعه المراد بالاختصاص زيادة الاختصاص واختصاص المساوي
بالمساوي ازيد من اختصاص الخاص بالعام ففيه نظر لان الاختصاص
بالمعنى السابق كلي متواطي لا يقبل الزيادة والنقصان لا كلي مشكك يقبلهما
وان اراد حل الاختصاص على معنى التعلق الذي هو كلي مشكك فقع انه
خلاف الظ المفهوم من كلام الشريف يستلزم خروج العوارض الذاتية
المفارقة العارضة بواسطة الخارج لان تعلق الخارج بالمساوي اللازم ازيد
من تعلق المساوي المفارق كما لا يخفى ولا يخلص الاباه اعرض عنه لانه حاله
ستتضح واشار الى انه من الاعراض الذاتية لما سيجي في شرح كلام الشيخ
قوله او بدخولها في ماهياتها سواء كانت تلك الواسطة جنسا او فضلا
قريبا او بعيدا ولذا كان اشمل مما ذكره القدماء وانت خير بان تعريف

العرض الذاتي بهذا التعريف بما ليس اجلي من المعرف فان تميز العرض
الذاتي الاعم من الموضوع عن العرض الغريب الاعم اللاحق بواسطة
الخارج الاعم بشكل الاشكال الثابت في تميز الذاتيات عن العرضيات بخلاف
تميزه بما ذكره القدماء لان كل مساو للموضوع ولومن حيث الاستعداد
الذاتي عرض ذاتي لانه اما للاحق لذاته او لفصله القريب او للخارج المساوي
وكل ما ليس كذلك فهو عرض غريب على مقتضى تعريفهم ولاشكال
في تميز احدهما عن الآخر كما لا يخفى قوله واما ثانيا فلان لازم آه
منع لكبرى الدليل الاول راجع الى صفري دليلها المذكور بان يقال
لازم ان كل اثر مطلوب للموضوع هو ما يطلبه استعداد المختص به المساوي
له كيف وقد جعلوا العارض الاخص من الشيء بالشروط الذي ذكره
من الآثار المطلوبة به مع انه ليس مما يطلبه استعداد المختص المساوي بل بما
يطلبه استعداد الامر الاخص في الحقيقة الا يرى ان السكون انما يعرض
للجسم بواسطة الجسم الغصري حيث لا ساكن في الفلكيات ونقول ذلك
المنع راجع الى كبرى دليل الكبرى بان يقال غاية كون الاثر مطلوب بالشيء
ان يكون لازما له مطلقا او بشرط شيء مفارق كما قد مناه واللازم
مطلقا يجوز اعم من الملزوم ولذا جاز اشتراك الامور المتباينة في لازم
واحد كالنار والشمس والحركة المستلزومة للحرارة فاذا جاز ان يكون العارض
الاخص المشروط بالشروط الذي ذكره من الآثار المطلوبة بشيء واحد
فلم لا يجوز ان يكون الاعم منه كذلك وعلى التقديرين سقط عنه ما توهموا
من انه تجوز المعلول بلا علة واستعداد نعم يمكن دفع هذا الوجه
على التقدير الاول بان مرادهم من الاستعداد هو الاستعداد الذاتي الطالب
عند تمامه بانضمام استعداد آخر وكل جسم له استعداد ذاتي لكل
من الحركة والسكون وان تخلف احدهما عندئذ او في بعض الاحيان
لفقدان شرطه او وجود مانع فليس عروض شيء منهما للجسم بواسطة
استعداد اخص منه بل مساو كما يشير اليه المحشي قوله واما ثالثا

فلانا

فلانا لازم آه هذا منع لكبرى الشكل الثاني الفائلة بانه لا شيء من اللاحق
الجزء الاعم المختص بموضوعه مستندا لجواز ان يكون ما يطلبه الاستعداد
المختص بالجزء الاعم اخص منه مساويا للموضوع كما جاز ان يكون ما يطلبه
الاستعداد المختص بالموضوع اخص منه كما في التحريك والساكن ويمكن
دفعه بتجرب الاوسط من الشكل الثاني بان المراد من الاختصاص بالموضوع
هو اختصاص بحسب الاستعداد الذاتي لا بحسب نفسه فلا يحسن البحث
عن السكون في علم كان موضوعه الجسم الغصري بل في الحكمة الطبيعية
التي موضوعها مطلق الجسم الطبيعي لما عرفت من ان كل جسم طبيعي له
استعداد ذاتي للسكون كالحركة قوله فليتأمل اشارة الى جواب
الوجه الثاني والثالث كما قد منا لاني ما توهموا من إطلاقها برغم انها
تجوز المعلول بلا علة وتجويز العلة الموجبة بلا معلول فانه وهم فاسد مبني
على توهم ان اللام في قولهم لذاته واخويه داخله على العلة الموجبة وليس
كذلك وكيف يمكن ذلك مع عدم الحركة والسكون من الاعراض الذاتية
للجسم واو كان كما توهموا كان كل جسم متحركا وسا كأمعادا ثابلا بالضرورة
الذاتية وذلك قطعي البطلان قوله واما رابعا فلان اللازم آه هذا
منع للتقريب باننا لو سلمنا جميع ذلك فغاية ما زعم من ذلك الدليل ان اللاحق
الجزء الاعم ليس من الاعراض الذاتية المحوثة عنها في العلوم وهذا اللازم
اعم من المط الذي هو عدم كونه من الاعراض الذاتية مطلقا بشهادة
ان التعريف لمطلق الماهية مع قطع النظر عن كونها محوثة عنها في العلوم
وعدم كونها كذلك وانما قلنا هو اعم لان نفي الاخص المقيد اعم من نفي
المطلق فلانهم التقريب قائم لو كان كل عرض ذاتي محوثة عنه في العلوم
وهو لم لا يقال هذا مدفوع بما قدمتم من ان المحوثة ليس بمعنى المحوثة
عنه بالفعل بل معنى ما يليق بالبحث عنه ويحسن كل عرض ذاتي كذلك
لانا نقول ذلك ثم بل كل عرض ذاتي ما يصح البحث عنه وار لم يحسن
اللهم الا ان يقال انهم لم يصطلموا على العرض الذاتي الا لاجل محمولات

المسائل فكل عرض ذاتي حقيقة ما يحسن البحث عنه في العلوم فلا اشكال
قوله فيخرج موضوعه آه جواب سؤال مقدر بابطال السند الذي
ذكره وحاصل السؤال لو كان العرض الذاتي في اصطلاحهم شاملا لغير
المبحوث عنه في العلوم لصديق تعريفهم لموضوع العلم على موضوع ذلك
العرض الذاتي مع ان موضوعه ليس موضوعا لغيره فلا يكون مانعا عن اغباره
واللازم بط وحاصل الدفع ان ذلك التعريف لا يصدق على موضوع
ذلك العرض لانه خارج بقيد البحث في العلوم المأخوذ في التعريف قوله
يلزم خلط مسائل العلم الادنى آه وذلك لاننا لو فرضنا علما موضوعه الحيوان
وقلنا كل حيوان متخير لم يعلم انه من مسائل هذا العلم التي اثبت لموضوعه
عرضه الذاتي اللاحق له بواسطة جزئه الاعم اعني الجسم او من مسائل
الحكمة الطبيعية التي اثبت فيها النوع وموضوعها عرضه الذاتي اللاحق له
لذاته اولساويه فيلزم الاختلاط المذكور وهو بطلان امتياز بعض
العلوم عن بعض امر مستحسن مطلوب لهم فيضيق ذلك العرض بخلاف
ما اذا لم يجعل ذلك اللاحق من الاعراض الذاتية اذ يعلم قطعا ان ذلك
القول من مسائل الحكمة الطبيعية التي هي علم اعلى لاف من مسائل ذلك العلم
وكذا الكلام في لزوم الخلط بين مسائل العلمين اللذين بين موضوعهما
عموم من وجه لكن ذلك القدر كاف في اثبات المطههنا قوله
وفيه نظر لانه لو سلم آه نقل عنه في الحاشية يعني لان اول ان اللاحق
للشيء بواسطة الجزء الاعم منه انتهى يشير الى ما اسلفه في البحث الثالث
من وجوه الابتناء الاربعة واقول لا يخفى ان مطلوب المستدل
ههنا سالب كلية قائلة بان لاشي من اللاحق بواسطة الجزء الاعم
بعرض ذاتي وهي ثابتة بابطال نقيضها التي هي الموجبة الجزئية
بان يقال لو كان بعض افراد اللاحق المذكور منها عندهم يلزم الخلط
المذكور ضرورة ان بعضه اعم بالفعل وان لم يكن كل لاحق بواسطة
الجزء الاعم عم فان اراد منع الكلية فهو منع مقدمة غير ملتزمة عند المستدل

وان

وان اراد منع الجزئية القائلة بان بعض ذلك اللاحق اعم فهو قاطع
البطلان الا ان يقال هذه الشرطية انما تنفرع على الكلية قوله
فما يز العلم آه اي فانما يلزم الخلط لو لم يما يز هذان العلمان بموضوعهما
وذلك ثم كيف وتما يز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وتقدرها فان تمايزت
الموضوعات فالعلوم متمايزة بالذات كعلمي الهندسة والطلب وان تمايزت
بالاعتبار فالعلوم متمايزة بالاعتبار كما قالوا في تميز علم الفقه وعلم الكلام
في مسألة جوار المسح على الخفين فان موضوع المسألة فيها هو نوع فعل
المكلف الذي هو موضوع الفقه ونوع الموجود الذي هو موضوع علم
الكلام في التحقيق لكنه من حيث يحل ويحرم من مسائل الفقه ومن حيث
يجب الاعتقاد به من مسائل علم الكلام لان موضوع الفقه ليس فعل
المكلف مطلقا بل من حيث يحل ويحرم وموضوع الكلام ليس هو الموجود
مطلقا بل من حيث يتعلق به العقائد الدينية فتمايز العلوم بالموضوعات
لا بالمحمولات فلا يلزم الاختلاط سواء جعل اللاحق المذكور
من الاعراض الذاتية يلزم الخلط على قوله اللاحق للشيء بواسطة
الجزء آه قوله واوسلم فانما يلزم آه تلخيص ذلك انه او سلم ان التمايز
بالموضوعات غير كاف بل لابد من تمايز المحمولات ايضا فجعل اللاحق
لموضوع العلم الادنى بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث
عنها فيه انما يستلزم اختلاط مسائل العلمين المذكورين لو وجب البحث
فيه عن جميع الاعراض الذاتية اللاحقة له بواسطة الجزء الاعم او وجب
كون كل جزء اعم موضوعا لعلم مدون آخر اعلى منه واما اذا لم يجب شي
منهما فيجوز ان يكون المبحوث عنه في العلم الادنى لاحقا لموضوعه بواسطة
الجزء الاعم الذي لم يكن موضوعا لعلم مدون اصلا وان يكون لاحقا لموضوع
العلم الاعلى لامر اخص فيكون من الاعراض الذاتية المبحوث عنها
لموضوع العلم الادنى لا لموضوع العلم الاعلى من غير لزوم الاختلاط الا ترى
انا اذا فرضنا لانسان موضوعا لعلم والجسم موضوعا لعلم آخر ولم يكن

سائر الاجزاء من الحيوان والحساس والجسم النامي موضوعا لعلم مدون آخر وبحسبنا في العلم الاول عن الاحوال اللاحقة للانسان بواسطة الحيوان والحساس والجسم النامي لم يلزم اختلاط مسائل هذين العلمين لان الاحوال اللاحقة للانسان بهذه الوسائط التي هي اخص من الجسم ليست من العوارض الذاتية للجسم بل من عوارضه الغريبة اللاحقة له لامر اخص فلا تكون تلك المسائل من مسائل العلم الاعلى قطعاً بل من مسائل الادنى فقط وانما يلزم الاختلاط او وجب ان يبحث في العلم الادنى عن جميع العوارض الذاتية اللاحقة بواسطة الجزء الاعم حتى اللاحق بواسطة الجسم والحواس والجسم النامي التي يبحث فيه عن عوارضها الذاتية الحيوان والحساس والجسم النامي التي يبحث فيها عن عوارضها الذاتية موضوعا لعلم مدون اخر اعلى منه كالجسم فقد ظهر ان لزوم الاختلاط يكفيه احد الوجوه بين ومن زعمهم ان اللزوم انما يتحقق بمجموع الوجوه بين لا باحدهما صرف الكلمة او في قوله او كان كل جزء آه عن ظاهرها الى معنى واوالواصلة لكنه توهم فاسد نعم يتجه على المحشى بالبحث الاول ان الاول في الشق الاول من التردد ان يقيد الاغراض الذاتية باللاحقة بواسطة الجزء الاعم كما اشربنا لانه المقابل للشق الثاني الان يقال ترك ذلك التقييد للايماء الى جريان الوجه الرابع من وجوه اليراد على الدليل الاول ههنا ايضا الثاني ان الصواب في الشق الثاني ان يقول او كان كل جزء اعم او فصله القريب او خاصة موضوعا لعلم اخر اعلى منه اذا اختلاط حاصل على التقديرين الاخيرين ايضا ضرورة ان اللاحق للانسان مثلا بواسطة الحيوان عرض ذاتي الحساس والاشي ايضا فلزوم الاختلاط على الثاني لا يتوقف على كون كل جزء اعم موضوعا لعلم اخر اللهم الا ان يخصص الجزء الاعم في كلامه بالجنس ثم يحمل الكلام على التمثيل كما يقتضيه المقابلة في الاستدلال المذكور اذا العلم الاعلى فيه بمعنى ما كان موضوعه اعم من موضوع الادنى سواء كان جزء اعم او خارجا اعم الثالث

ان لزوم الاختلاط متحقق مع انتفاء الوجوه بين فيما كان كل جزء اعم لموضوع الادنى جزء اعم او مساويا لموضوع الاعلى كما اذا كان الانسان موضوع الادنى والحيوان موضوع الاعلى فاذا جعل اللاحق للانسان والحيوان موضوع الاعلى فاذا جعل اللاحق للانسان بواسطة جزء الاعم من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم الادنى يلزم اختلاط مسائل هذين العلمين وانما يجب البحث عن جميع اللاحقة له بواسطة الجزء الاعم ولا يكون كل جزء اعم موضوعا لعلم اخر اعلى منه فالصواب ان يوثق بشق ثالث بان يقال او وجب ان يكون كل جزء اعم لموضوع العلم الادنى جزء لموضوع العلم الاعلى وهو ايضا م قوله على انهم آه لما يمكن دفع المنع السابق بان المحذور غير محصور في لزوم الاختلاط بين مسائل العلمين المدونين بالفعل بل لزوم الاختلاط على تقدير تدوين علم موضوعه اعم من موضوع علم ادنى منه محذور ايضا فلا شك في لزومه او بان هذا المنع انما يفيد صحة جعل اللاحق بواسطة الجزء الاعم الذي لم يكن موضوعا لعلم مدون من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلوم لاصحة جعل اللاحق بواسطة الجزء الاعم مطلقا كما هو مقتضى تعريف المتأخرين بادر الى العلاوة بالترقي من المنع الى النقض بالجريان والتخلف يعني لوسيلة لزوم الاختلاط فهذا الدليل جار في عدم صحته جعلهم الاخص المذكور كالمحرك والساكن للجسم من عوارضه الذاتية المبحوث عنها في العلوم فانا اذا فرضنا الجسم العنصري موضوعا لعلم ادنى من الحكمة الطبيعية ومخالفه عن الساكن المساوي لموضوعه يلزم اختلاط مسائله بمسائل الحكمة الطبيعية فلو صح ذلك الدليل يلزم ان لا يصح جعل ذلك الاخص من الاعراض الذاتية للجسم مع تخلف حكم المدعى لانه صحيح حيث جعلوه منها وفاقا بين الفريقين واقول بل يلزم ذلك الاختلاط في نجويزهم كون احد العلمين اعلى من الاخر مع نجويز وقوع نوع الموضوع او نوع عرضه الذاتي موضوع المسئلة ووقوع العرض الذاتي لذلك النوع

محمولها كما اذا فرضنا علما موضوعه الجسم النامي او الحيوان فقولهم
كل حيوان فله قوة اللمس يكون مسألة مشتركة بين الحكمة الطبيعية
ولعله لم يتعرض له لان امثال تلك المسئلة التي لم يكن محمولها عرضا ذاتيا
لموضوع العلم ليست من مسائل ذلك العلم حقيقة بل هو من مسائله
حقيقة ما يرجع اليها تلك المسائل بخلاف المسئلة التي محمولها عرض ذاتي
اخص كما لا يخفى قوله الا ان يقال الخلط قبح آه جواب عن النقض
بمنع الجريان مستندا بتحرير الدليل بان المراد لزوم الخلط الكثير الاقبح
الكافي في عدم جعلهم ذلك اللاحق من الاعراض الذاتية او بمنع التخلف
في مادة الجريان مستندا بان الخلط اللازم فيها قليل مقتفر بخلاف الخلط
اللازم ههنا قال الشارح فقولهم ما يبحث فيه آه اي اذا عرفت هذا التفصيل
في جاي موضوعات المسائل ومحمولاتها فاعلم ان قولهم ما يبحث فيه
عن اعراضه آه لا بد ان يحمل على معنى يحمل يفصله ما ذكرنا فالقاء فصحة
للترتيب بين العلمين لالترتيب ذاته على ذات ماسبق من التفصيل والالقاء قوله
اذ لا ريب آه اللهم الا ان يكون توكيد او تعيينا بان منشأ الترتيب هو تنصل
جانب المحمولات ولا مدخل فيه لتفصيل جانب الموضوعات وحاصل
استدلاله ان الشئ انه كما وقع البحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع
الموضوع فتعريفهم هذا المحمول على معنى يحمل يفصله ما ذكرنا ومتى كان
محمولا على ذلك فلا بد من تأويله اما بالمساحة فيه او باثبات الفرق بين
المحمولين ينتج من الافتراض الشرطي شرطية باستثناء مقدمها بلا ريب
ينتج ان تعريفهم مؤل باحد التأويلين فيصح تفسيرنا السابق اما الصغرى
الشرطية فظنوا ما الكبرى فلان المتأخرين لما لم يأخذوا الاحوال المنسوبة
في تعريفهم كالشيخ بل اخذوا الاعراض الذاتية فقط كان الظاهر ان تعريفهم
ان موضوع العلم ما لا يبحث في ذلك العلم الاعراض الذاتية لا عن
اعراضه الغريبة اصلا فلولا يؤل باحد التأويلين بل انقضى على هذا الظن
لم يصدق على فرد من موضوعات العلوم في اعتقادهم واللازم بط ضرورة

وقوله

وقوله فان قلت لاحاجة آه منع تلك الكبرى بان يقال لانتم انه كلما وجب حل
مرادهم على هذا المعنى المحمل يلزم احتياج تعريفهم الى احداث التأويلين
وانما يحتاج اليه لولم يكن محمول كل مسألة عرضا ذاتيا لموضوع العلم
ولمن قسم الشامل على سبيل التسايل وذلك ثم وقوله قلت صرح آه
ابطال لذلك السند بان بعض محمولات المسائل للاحق لموضوع العلم الامر
اخص ولا شئ من اللاحق لامر اخص بعرض ذاتي له بدليل تصريح الشيخ
بتلك وقوله فان قلت لم يجعله الشيخ آه منع لتصريح الشيخ الذي هو دليل
الكبرى من دليل ابطال السند وقوله قلت هذا الكلام من الشيخ آه اثبات
للتصريح الم وقوله وايضا قد شرط الشيخ ابطاله لذلك السند بدليل
آخر بان يقال بعض محمولات المسائل الشاملة على سبيل التقابل
ليس بينهما وبين مقابله تقابل التضاد الحقيقي ولا العدم والملكية وكل عرض
ذاتي شامل على سبيل التقابل فينبه وبين مقابله احد التقابلين ينتج
من الشكل الثاني ان بعض تلك المحمولات ليس بعرض ذاتي شامل على سبيل
التقابل كما انه ليس بعرض ذاتي شامل على الاطلاق فيبطل السند المذكور
المساوي بخفاء الكبرى الممة اذ ليس ههنا احتمال آخر يوجب خفاؤها
سواء هذا الذي ذكرناه هو مقتضى سوق كلام الشئ فليظهر من كلام
الحشي ههنا من ان هذه الابحاث متوجه على نفس تعريفهم لا على دعوى
الاحتياج الى احداث التأويلين فجعل نظرا لا يخفى قوله اي بعد اعتبار المساحة
آه لا يخفى ان المساحة ههنا محتملة لوجوه الاول ان يواد بالاعراض الذاتية
الاعراض الذاتية وما يتضمنها من الاعراض الغريبة الراجعة على طريق
عموم المحاز وهي التي اشار اليها الحشي بعطف قوله وتأويل ما يبحث
فيه آه على المساحة عطف تفسير كما يدل عليه كلامه فيما بعد والثاني ان
يراد بالبحث عن الاعراض الذاتية البحث الراجع اليها في لا تجوز في الاعراض
الذاتية بل في البحث عنها والثالث ان يكون اضافة الاعراض الذاتية الى
ضمير الموصول لادنى الملازمة اي الاعراض الذاتية المتعلقة سواء كانت

اعراض ذاتية لنفسه او لعارضه الذاتي او انواع احدهما وهذا الوجه هو الذي اشار اليه الش في الحاشية الجديدة لشرح المطالع فح لا يجوز في العرض الذاتي ولا في البحث عنه بل في اضافة الاعراض الذاتية الى ضمير الموصول لان الاضافة لا تدق الملازمة اضافة مجازية على سبيل المجاز العقلي لان نسبة المضاف بالاضافة المعنوية انما يكون نسبة الى ماهوله اذا وجد هناك معنى لام الاختصاص بالمضاف اليه ومطابق التعلق اعم من الاختصاص اذ تقرر هذا فاعلم ان مراد الش من المسامحة ههنا احد الوجوه الثلاثة التي بكل منها يكون تعريفهم مجتمعا لذلك التفصيل والتفسير السابق واحد منها هو الثاني على ظ كلام الش والاول كما يدل عليه المحشي فالوجه ان يترك ذلك العطف لئلا يختص المسامحة في كلام الش لبعض هذه الوجوه اذ ليس الش في صدد وجوب التفسير السابق والام يصح منه التوجيه الاخر باثبات الفرق بين المحمولين بل هو صدد صحته وصحته لا ينافي صحة غيره من تلك الوجوه واما ما زعمه الخلفاء ههنا من ان مراد الش من المسامحة ههنا هو الوجه الثالث فقط ففاسد مستلزم لبطلان التفسير السابق لما عرفت من انه على هذا لا يجوز في الاعراض الذاتية ولا في البحث عنها فلا يصح التفسير بالرجوع وحل ذلك على التفسير باللازم بآباء مقام التفسير والايضاح قوله فكيف يكون مجتمعا لذلك التفسير آه لعله معارضة في المقدمة المدللة اذ لا ريب آه بان قولهم هذا لا يكون مجتمعا لذلك التفصيل لانه ليس بشامل له وانما هو شامل للمحمولات التي هي عوارض ذاتية لموضوع العلم شمول الكل لجزئياته ومحمل تفصيل يجب ان يكون شاملا له وحاصل الدفع انه ان اراد انه ليس بشامل بظاهره فسلم وغير مضر له اذ لا يثبت نقيض مدعى الش لان مدعاه انه محمل له ولو عد اعتبار المسامحة فيه وان اراد انه ليس بشامل له مطلقا فقط المنع لما عرفت لا يقال في توجيه المحشي ههنا قصور حيث اقتصر في الشمول على اعتبار المسامحة وكان عليه ان يقول اي بعد اعتبار المسامحة او اثبات

الفرق بين المحمولين لانا نقول على تقدير كون التعريف مبنيا على اثبات الفرق لا يكون الاعراض الذاتية شاملة لانفس تلك المحمولات المختصة بالانواع بل للاعراض الذاتية التي ترجع تلك المحمولات اليها ولذا احتاج الى توجيه كلامه فيما بعد بقوله وانما اكتفى في توجيه كلامهم اولا آه اي في التفسير بالرجوع وفي قوله فقوله محمل تفصيله ما ذكرنا قوله اكونه من قبيل اثبات اصطلاح جديد من غير سند يعتد به وانما قال من غير سند يعتد به للاشارة الى ان مجرد ظ التعريف لا يكون سندا يعتد به لاحتمال كونه مبنيا على المسامحة لاعلى اثبات الفرق واذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال والاستناد ونحن نقول لاشك ان هناك مفهوما مرتدا بين المحمولات لاحقا للموضوع لذاته او مساوية متخذا معه في الواقع فيكون عرضا ذاتيا ومحمولا بالاصطلاح العتيق سواء سمي ذلك العلم محمول العلم اولا فان اراد الاصطلاح الجديد في اطلاق لفظ العرض الذاتي على ذلك المفهوم المرتد فهو ظ الفساد وان اراد الاصطلاح في اطلاق محمول العلم عليه فعلى تقدير تسليمه لا يجدي ههنا اذ ليس تعريفهم مشتملا على محمول العلم بل على لفظ العرض الذاتي وعلى لفظ البحث والحمل مطلقا اللهم الا ان يحمل مراده على الاصطلاح الجديد في لفظ البحث بناء على ان مجرد الاتحاد لا يسمى عندهم بحثا وحلا ما لم يقصده الحاكم ولم يحكم به صريحا وضمنا فذلك المفهوم المرتد انما يسمى محمولا عندهم اذ اقصد واحله على موضوع الفن في ضمن حل محمولات المسائل على موضوعاتها فعلى هذا يكون التوجيه الاول من توجيهي الش مبنيا على ان ليس غرضهم في كل مسألة الا اثبات محمولها لموضوعها كما هو الظ وهو المتيقن باقامة البراهين والادلة والتوجيه الثاني منهما مبنيا على ان غرضهم في كل مسألة اثبات محمول المسألة لموضوعها ومحمول العلم لموضوعه في ضمن الاثبات الاول فظهر انه على التوجيه الثاني لا مجازا في الاعراض الذاتية ولا في اضافة الضمير الموصول ولا في البحث نعم

فيه صرف البحث والاعراض الذاتية عن ظاهرها اذا لفظ منهما هو
مجمولات المسائل وجملة الامايات تضمنان له لا يقال فعلى هذا كان التوجيه
الثاني ايضا مسامحة اذا المسامحة هي استعمال اللفظ في خلاف اللفظ فلا يصح
المقابلة بين التوجيهين لانا نقول لبس المسامحة بمجرد ذلك بل هو استعمال
اللفظ في خلاف اللفظ لظهور المراد لما فصلوا مجموعات المسائل في محال
دون محمول العلم كان حل الاعراض الذاتية على مجموع الاعراض
الذاتية وما يتضمنها ولو بطريق المجاز اظهر من حلها على مجموعات العلم
ولو بطريق الحقيقة واذا كان التوجيه الاول مسامحة دون الثاني قوله
ولا يبعد ان يحمل آه لان رجوع البحث في العلم الى الاعراض الذاتية
يحمل الرجوع ان يكون الاعراض المبحوث عنها في العلم راجعة
الى الاعراض الذاتية لموضوعه لتضمنها اياها وهو التأويل الاول ويحمل
الرجوع بان يكون كذلك بل بان يكون البحث عن الاعراض في العلم راجعا
الى الاعراض الذاتية لموضوعه وهو التأويل الثاني كذا نقل عنه واقول
لا يخفى ان تفسير الشا منى على حل البحث الصريح في المسائل راجع
الى البحث عن الاعراض الذاتية على ان يراد بالاعراض الذاتية ما هو
اعم منها وما يرجع اليها مجازا كما هو توجيه الاول واما منى على حل البحث
على البحث الضمير المرجوع اليه على ان يحمل الاعراض الذاتية على
حقيقتها كما هو توجيه الثاني ولا يجوز ان يكون مبنيا على كلا الجملين معا
والا لكان الاعراض في تعريفهم حقيقة ومجازا وهو بطرف كيف يحمل
التفسير السابق على معنى شامل للتوجيهين معا اللهم الا ان يكون تفسيره
بلازم كل من التوجيهين فمعنى تفسير الشا ح انهم لا يريدون ظاهرا التعريف
من كون البحث في كل مسألة بحثا عن العرض الذاتي لموضوع العلم بل
يريدون معنى مستلزما لرجوع الابحاث في المسائل الى الاعراض الذاتية
لموضوع وذلك المعنى اما يحمل البحث والاعراض الذاتية على ما يصرح
بهما في المسائل واما يحملهما على ما يتضمنان ولا يخفى ما فيه من البعد

ولذا

ولذا اشار الى بعده بقوله ولا يبعد اى كل العبد واعله اوردها من السؤال
والجواب قال فلا تغفل اولما يرد عليه من ان حل التفسير على معنى شامل
ياباه تفريع قوله فقواهم بمحل تفصيله آه على ماسبق لما قدمناه انما يكون
محملا لذلك التفصيل على التوجيه الاول لا على التوجيه الثاني اللهم الا
ان يكون محملا له بملاحظة كون ذلك البحث بحثا راجعا اليه انما
المسائل اوللاشارة الى ان حل التفسير السابق على معنى شامل لا يوجب
كون التوجيه الثاني مسامحة ايضا حتى لا يصح المقابلة بين التوجيهين
بل غاية ما يوجب كون كلا التوجيهين خلاف اللفظ من تعريفهم كما شرنا
قوله فيه انه يجوز آه منع لصغرى القياس الاقتضى الشرطى القائلة
بانه كلما وقع البحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع الموضوع
فقواهم هذا يجب ان يحمل على معنى محمل تفصيله ما ذكرنا كما اشترنا
مستددا بانه انما يجب حله على ذلك المعنى لو كان البحث عن الاحوال
المختصة مقصودا اصليا من غير اعتبار الرجوع الى البحث عن الاعراض
الذاتية وذلك مما لجواز ان يكون بحثهم عنها على سبيل التطفل او لكونه
راجعا اليها لذاته على سبيل الاصلية وههنا بحث هو انه ان اراد بوقوعه
على سبيل التطفل ان يكون ذكرهم اياه بالتبع من غير رجوعه الى البحث
عن الاعراض الذاتية فع بطلانه قطعاً بآياه ما يأتي من كلامه من اعتبار
ضم التشر المبنى على الرجوع في كلا التوجيهين معا وان اراد به ان يكون
ذكرهم اياه بالتبع لكونه راجعا الى ما هو المقصود الاصلى فهو بعينه التوجيه
الثاني المشار اليه بقوله اوراجعنا الى البحث آه لا توجيه آخر والجواب الثاني
كلامه تسامحا ومراده ان يكون كلا التوجيهين مبنين على كون ذلك البحث
منهم واقعا بالتبع وراجعا الى ما هو المقصود الاصلى لكن بحثهم عنها اما لكونه
راجعا اليه وهو التوجيه الثاني من توجيهه ههنا واما الامر آخر مثل
تفصيل العرض الذاتي المحمل وان كان راجعا في نفسه وهو توجيهه
الثاني نعم الظان يقول فيه انه يجوز ان يكون بحثهم عنها بالتبع اما لكونه

راجعنا الى المق الاصلى واما الامر آخر لا يقال التوجيه المبني على الرجوع
هو بعينه التوجيه من توجيهى الش لانا نقول هذا مما توهمه الناظرون
وليس بشئ وتحقق هذا المقام هو ان غرضهم الاصلى فى كل مسألة اما
ان يكون اثبات محمول واحد محمول المسئلة فقط او محمول العلم فقط او اثبات
محمولين محمول لموضوعها ومحمول العلم لموضوعه فى ضمن اثبات الاول
فالاول هو مبنى التوجيه الاول من توجيهى الش والثالث مبنى توجيهه
الثانى كما عرفت والثانى هو مبنى توجيهى الحشى ههنا اذ لا شك ان قولهم
ما يثبت فيه عن الاعراض الذاتية تعبير عما هو المق الاصلى فانما يلزم
الاحتياج الى صرفه عن ظاهره الى معنى محمل

فصله ما ذكره الش اذا كان بحكمهم

عن الاحوال المختصة بالانواع

مقصودا اصلياهم

ايضا

م

هذا آخر ما وقفه الله سبحانه بعنوان رقيم الطبع هذا الكتاب بعون الله
الملك العزيز العلام من تعليقات الفاضل الشهير بكلموى
على ميراثهذيب من المنطق والكلام فرحم الله المؤلفين وكافة
المؤمنين واسكنهم فسيح الجنة باعلى المقام بمحمية السلطنة
العلية ايدى الله دولته الى يوم القيمة بامر الله حسن ختامه بالعبد
المضعيف مفتقرا الى رحمة ربه اللطيف السيد
عبد الرحيم محب جعل الله فعله موافقا لما رضى به ويحب
يا و آخر شوال المكرم فى عام اربع وثلثين
ومائتين و الف من هجرة من له
العز والشرف

م

